Wiclifs Lehre vom Güterbesitz.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät

der

Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen

vorgelegt

von

Dietrich Heine
aus Lübsee.

Tag der mündlichen Prüfung: 2. März 1903.

Gütersloh.
Druck von C. Bertelsmann.
1903.

153

Wiclifs Lehre vom Güterbesitz.

16710

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät

der

Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen

vorgelegt

von

ACAD. LIBRARY BIBL.

Dietrich Heine
aus Lübsee.

Tag der mündlichen Prüfung: 2. März 1903.

Gütersloh.
Druck von C. Bertelsmann.
1903.

Meinem Vater

und dem

Andenken meiner Mutter.

Der gewaltige Eindruck, den Wiclifs Auftreten in England gemacht hat, wird nur verständlich, wenn wir bedenken, daß Wiclif nicht nur kirchlicher, sondern auch sozialer Reformator war. Nicht zum letzten waren es gerade seine sozialen Theorien, die eine so tiefgehende Erregung verursachten. Und es ist keineswegs verwunderlich, wenn Wiclif in sozial-reformatorischer Hinsicht zu wirken suchte. Ein Mann wie Wiclif konnte gar nicht anders. Die Verhältnisse nötigten ihn, der offenen Auges den Fragen des praktischen Lebens gegenüberstand und an allem den lebhaftesten Anteil nahm, direkt dazu. Es war eine Zeit wirtschaftlichen Niederganges. Besonders war es der Bauernstand, der unter der ganzen Schwere der Zeit zu leiden hatte, dessen wachsende Verarmung Wiclif, den warmherzigen Patrioten, viel über eine bessere Gestaltung der heimischen Verhältnisse nachdenken ließ.[1]) So kam er dazu, sich eingehender mit sozialen Problemen zu beschäftigen. Vor allem ist es die Eigentumsfrage, die sein Interesse in Anspruch nimmt, die er deshalb auch am ausführlichsten behandelt. Eine Darstellung dieser Ausführungen Wiclifs über Eigentum und Güterbesitz soll auf den folgenden Blättern versucht werden. — Wir denken damit einen Beitrag zur Kenntnis der sozialen Anschauungen des ausgehenden Mittelalters zu liefern.

---

[1]) Cf. R. Buddensieg, Johann Wiclif und seine Zeit. (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte. 8 und 9.) Halle 1885 (S. 20 bis 35). — v. Nathusius, Die christlich-sozialen Ideen der Reformationszeit und ihre Herkunft. (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. 2. Heft. 1. Jahrgang. 1897.) Gütersloh (S. 69—71). — R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erlangen und Leipzig 1898 (II, 166). Über die Lage des Bauernstandes wie über die immer schärfer werdenden sozialen Gegensätze cf. besonders noch: v. Bezold, Geschichte der deutschen Reformation. Berlin 1890. S. 40 ff.

Bevor wir aber an diese Aufgabe selbst herantreten, ist es notwendig, daß wir uns kurz vergegenwärtigen, was denn das Mittelalter bis Wiclif über den Güterbesitz gelehrt hat; denn Wiclifs Ideen können naturgemäß nur im Zusammenhang mit den vor ihm herrschenden Anschauungen recht verstanden und gewürdigt werden.

Wir haben bei diesem Rückblick mit der volkswirtschaftlichen Theorie des kanonischen Rechts[1]) zu beginnen.

Das Corpus iuris canonici stellt als wirtschaftliches Ideal die Gütergemeinschaft auf.[2]) De jure naturali et divino müssen alle Dinge gemeinsam und ungeteilt sein. Alle Dinge sind nach dem natürlichen und göttlichen Recht den Menschen so gemein wie die Luft und das Sonnenlicht, wie denn auch im Urzustande die Güter der Welt allen gemeinsam waren. Die Güterteilung ist erst eine Folge der Sünde. Seit dem Sündenfall existiert das „Mein“ und „Dein“. Das Eigentum ist also erst durch die Ungerechtigkeit der Menschen entstanden. Es mag jetzt im allgemeinen sein Bewenden dabei haben. Indessen versteht es sich von selbst, daß in Notfällen jederzeit durch die öffentliche Gewalt die Rückkehr zum Urzustand, also die Aufhebung des Privateigentums verfügt werden kann. Die Güterteilung ist also nur um der Forderungen des gewöhnlichen Lebens willen geduldet, nie aber kann sie der wahrhaft wünschenswerte Zustand sein; dieser bleibt vielmehr immer die Gemeinschaftlichkeit: dulcissima rerum possessio communis est.[3])

---

[1]) Cf. Roscher, Geschichte der National-Ökonomik. München 1874 (in „Geschichte der Wissenschaften in Deutschland. 14. 1874), S. 5 ff. — W. Endemann, Die nationalökonomischen Grundsätze der kanonistischen Lehre (in „Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik.“ Herausgegeben von Bruno Hildebrand. 1. Bd. Jena 1863), S. 706 ff. — K. Lamprecht, Zum Verständnis der wirtschaftlichen und sozialen Wandlungen in Deutschland vom 14. zum 16. Jahrh. (in: Zeitschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. 1. Bd. Freiburg und Leipzig 1893), S. 245.

[2]) Es geschieht dies mit ausdrücklicher Berufung auf Plato (Decr. pars I. dist. 8), cf. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte II, 167, Anm. 1. — v. Bezold, Die Lehre von der Volkssouveränetät während des Mittelalters (in „Sybels hist. Zeitschrift.“ 36. Bd. München 1876), S. 334.

[3]) Cf. Glosse zum Decr. Grat. 1 c. 7.

Einen entgegengesetzten Standpunkt zur kanonistischen Lehre vertritt Thomas von Aquino.[1]) Auch Thomas erkennt ausdrücklich an, daß nach Naturrecht alles gemeinsam ist. Trotzdem bekämpft er den Kommunismus und verteidigt die Rechtmäßigkeit und Notwendigkeit des Privateigentums. Er stellt sich hiermit auf die Seite des Aristoteles gegen Plato. Auch in dem, was er zu Gunsten des Privateigentums anführt, folgt er dem Aristoteles, so wenn er darauf verweist, daß das Privateigentum zu größerem Fleiß antreibt und daß durch dasselbe ein friedlicheres Zusammenleben gewährleistet ist.

Es darf nun aber nicht unerwähnt bleiben, daß Thomas trotz seiner offensichtlichen Verteidigung des Privateigentums von anderer Seite[2]) dahin verstanden worden ist, als ob er die Gütergemeinschaft fordere. Anlaß zu diesem Mißverständnis hat die Lehre des Thomas gegeben, daß die Güter betreffs ihrer Nutzung oder Konsumtion gemeinsam sein sollten. Thomas unterscheidet bei der Frage nach dem Recht des Eigentums zwischen der Verwaltung und Bewirtschaftung der Güter einerseits und der Nutzung oder Konsumtion andrerseits. Hinsichtlich der letzteren fordert er nun allerdings, daß niemand etwas als sein eigen ansehen, sondern daß jeder sein Gut als gemeinsames betrachten solle. Diese Forderung der gemeinsamen Konsumtion hat aber keinen anderen Sinn, als daß man sich seiner bedürftigen Mitmenschen gerne annehme; es handelt sich hierbei also nur um eine Empfehlung der Wohltätigkeit und Freigebigkeit.

Daraus folgt nun freilich, daß Thomas nicht den Eigentumsbegriff des römischen Rechts hat, das jedem Eigen-

---

[1]) Cf. M. Maurenbrecher, Thomas von Aquinos Stellung zum Wirtschaftsleben seiner Zeit. Leipzig 1898. 1. Heft, S. 96 ff. — J. J. Baumann, Die Staatslehre des h. Thomas von Aquino. Leipzig 1873. S. 147 ff. — Uhlhorn, Vorstudien zu einer Geschichte der Liebestätigkeit im Mittelalter (in Zeitschrift für Kirchengeschichte, herausgegeben von Brieger. 4. Bd. Gotha 1881), S. 53 ff. — Funk, Über die ökonomischen Anschauungen der mittelalterlichen Theologen (in Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft. 25. Jahrg. Tübingen 1869), S. 133 f und S. 134, Anm. 1.

[2]) So von Uhlhorn und Albrecht Ritschl; cf. hierzu M. Maurenbrecher, a. a. O. S. 97 f.

tümer freies, uneingeschränktes Verfügungsrecht über seinen Besitz gibt.[1]) Es wäre aber verfehlt, wenn man deswegen urteilen wollte, Thomas trete für Gütergemeinschaft ein. Dazu sind wir um so weniger berechtigt, als Thomas sich an anderen Stellen, wie wir oben gesehen haben, ganz unzweideutig gegen den Kommunismus und für die Rechtmäßigkeit, ja Notwendigkeit des Privateigentums ausgesprochen hat.

Thomas befindet sich hiermit in Übereinstimmung mit Duns Scotus.[2]) Auch Duns huldigt mit dem gesamten Mittelalter der Anschauung, daß nach dem Naturrecht alles gemeinsam sein muß. Dieses Gebot des Naturrechts aber ist aufgehoben, da seit dem Sündenfall durch die veränderten Verhältnisse der ursprüngliche naturrechtliche Kommunismus unmöglich geworden ist; denn im sündigen Menschengeschlecht würde jeder nur darauf aus sein, sich mehr von den Gütern der Welt anzueignen, als er brauchte; es würde so erst recht zu Kämpfen und Streitigkeiten kommen, und die Schwachen hätten nicht einmal das Nötigste zu ihrem Unterhalt. Auch würde sich niemand so um gemeinsamen Besitz kümmern wie um Privatbesitz. So fordert der Friede wie die Erhaltung des Menschengeschlechts nach dem Fall die Aufhebung des Kommunismus und die Einführung des Privateigentums.

Nicht anders urteilt der Schüler und Landsmann des Duns, Occam,[3]) den wir zum Schluß noch kurz erwähnen wollen. Auch ihm steht es fest, daß es ursprünglich, im Naturzustande kein Eigentum gegeben hat, sondern allen alles gemeinsam gewesen ist zum gemeinsamen Gebrauch. Aber eben nach dem Sündenfall ist das Eigentum notwendig geworden.

Wir sehen also, das Corpus juris canonici vertritt zwar noch das Ideal der Gütergemeinschaft. Aber bald überzeugt man sich, daß dieses Ideal jetzt nicht mehr durchführbar ist,

---

[1]) Cf. G. Ratzinger, Die Volkswirtschaft in ihren sittlichen Grundlagen. Freiburg i. B. 1881. S. 118 ff.

[2]) Cf. Seeberg, Die Theologie des Johannes Duns Scotus. Leipzig 1900. S. 550 ff. — Funk, a. a. O. S. 134, Anm. 1.

[3]) Cf. Dorner, Das Verhältnis von Kirche und Staat nach Occam (in Theol. Studien und Kritiken. Gotha 1885), S. 684 ff.

daß vielmehr infolge der durch den Sündenfall bewirkten Veränderung aller Verhältnisse das Privateigentum eine direkte Notwendigkeit geworden ist. Die Gültigkeit des Satzes, daß nach Naturrecht alles gemeinschaftlich sei, wird auf den status incorruptus naturae beschränkt. Die divisio rerum darf jetzt nicht nur statthaben, nein, sie muß sogar sein.[1])

Dies sind die Anschauungen, die Wiclif vorfindet. Wie er sich zu denselben stellt, werden wir im folgenden sehen.

Die gegenwärtige Wirtschaftsordnung vertritt das Prinzip der Güterteilung oder der bürgerlichen Herrschaft. Das Wesen[2]) derselben besteht darin, daß jeder bürgerliche Herr, d. h. jeder Inhaber eines von dem bürgerlichen Recht als rechtmäßig anerkannten Besitzes, den Anspruch macht, alleiniger Herr der von ihm besessenen Sache zu sein, so daß dieselbe ihm allein als sein Eigentum gehört und er allein über dieselbe zu verfügen hat, jedem andern aber eine gleiche Herrschaft und somit ein gleiches Verfügungsrecht darüber verwehrt ist. Demgemäß kann jeder bürgerliche

---

[1]) Cf. Endemann, a. a. O. S. 706.

[2]) De civ. dom. I, 127/128: Secunda vero particula est famosa, cum omnis dominans, in quantum huiusmodi, vendicat esse proprietarius rei possesse; proprietarius enim, in quantum huiusmodi, vendicat incommunicabiliter ex equo dominabile esse suum. Ideo Augustinus, Epistula XXXIII, ad Bonifacium, distinguendo inter civile dominium et divinum secundum differenciam communicabilitatis et incommunicabilitatis, postquam declaravit communicabilitatem ex condicione perfeccionis inesse divino dominio, subdit de humano dominio ut civili Quis (inquit) avarus querit compossessorem aut quis, dominandi cupiditate inflammatus, vel fastu dominacionis elatus, desiderat habere consortem? et racione illius addidi ex equo, sciens quod tam in naturali quam civili dominio stat multos dispariter et unum capitaliter dominari, ut in latitudine civilis dominii stat regem et principem, baronem et militem, super eodem fundo dominari; sed hoc erit gradatim in gradu dispari. Ultima vero particula est famosa, cum acceptum sit regulariter inter politicos quo dominus civilis potest donando, vendendo, vel aliter commutando, abdicare a se civile dominium: nec exinde sequitur quod iniuste.

De civ. dom. I, 129/130: et exhinc potest civiliter dominans commutare sua, donando in nomine Domini, vendendo, prestando, disponendo, et sic de actibus similibus consonis racioni. Potest eciam in usus proprios inconsulto terreno domino, bona sua consumere et cuicunque alteri usum impeditum usus proprii racionabiliter negare.

Herr mit seinem Besitz, dem Objekt seiner Herrschaft, beginnen, was er will, sei es, daß er denselben verkauft, verschenkt oder sonstwie veräußert, sei es, daß er ihn zum eigenen Gebrauch verwendet. Und wenn ein bürgerlicher Herr so handelt, so befindet er sich damit durchaus in Übereinstimmung mit dem bürgerlichen Recht; er handelt also gerecht im Sinne des bürgerlichen Rechts. Nun aber ist noch nichts deswegen gerecht, weil es dem bürgerlichen Recht entspricht. Denn dieses ist erst um der Sünde willen von Menschen erfunden; der Ursprung alles Rechts aber ist der göttliche Wille. Somit ist nur gerecht, was aus dem göttlichen Willen abgeleitet ist.[1]) Gott hat aber den Menschen seinen Willen auf eine zwiefache Art kund getan, einmal durch die Vernunft oder den natürlichen Instinkt und zum andern durch die Schrift, wie sie von Christus durch Wort und Tat erläutert ist.[2]) Gemäß dieser doppelten Art der Mitteilung unterscheiden wir ein Naturrecht und ein evangelisches Recht, aber nicht so, als wenn beide von-

---

[1]) De civ. dom. I, 1 Motto: Jus divinum presupponitur iuri civili.

I, 1: . . ., sicut ius civile presupponit ius divinum, tamquam causam essencialiter exemplantem.

I, 2: Omne ius humanum presupponit causaliter ius divinum.

I, 7: . . . et quod non sit aliquod ius creatum nisi a iure primo fuerit extractum.

I, 15: cum omne ius creatum sit a iure, quod est divina volicio, extractum.

I, 24: . . . que sit ius creatum a iure eterno extractum.

I, 26: quod est impossibile, cum origo iuris sit voluntas divina.

I, 125: Ius autem civile est ius occasione peccati humanitus adinventum.

I, 133 . . .. quod lex civilis, que occasione peccati est humanitus instituta.

[2]) De civ. dom. I, 125: Et de commixtione usus istorum disseminatum est seminarium magnum discordie in ecclesia sancta Dei, sic quod in toto sufficit ad propositum bimembris, iuris divini scilicet et humani. Ius divinum creatum est ius divinitus inspiratum: ius humanitum est ius occasione peccati humanitus adinventum. Nec sunt ista membra in sua analogia ex opposito condicionata; cum omne verum ius sit eternum aput Deum, sed inspiracionis et promulgacionis et execucionis modus facit aput nos differenciam. I, 125: Ius divinum est ius a solo Deo institutum, per Christum verbo et opere explanatum, ut lex evangelica.

einander verschieden wären. Beide sind eins; nur die Art der Mitteilung an die Menschen ist verschieden. Es ist somit völlig gleichwertig, ob als Norm für das bürgerliche Recht das Naturrecht oder das evangelische Recht statuiert wird;[1]) es handelt sich immer um dasselbe göttliche Recht, das als der Ausdruck des unwandelbaren Willens Gottes die Grundlage für alles menschliche Recht ist. Liegt die Sache aber so, daß für alles bürgerliche Recht das natürliche oder evangelische Recht die Voraussetzung bilden muß, so folgt daraus, daß auch für die Herrschaft, die jemand auf Grund des bürgerlichen Rechts ausübt, eben für die bürgerliche Herrschaft, in gleicher Weise die auf dem natürlichen oder evangelischen Recht beruhende Herrschaft, kurz gesagt, die natürliche oder evangelische Herrschaft die Voraussetzung sein muß.[2])

Die Bedeutung dieser Schlußfolgerung wird sich erst im weiteren Verlaufe unserer Darlegung herausstellen. Vorläufig gilt es nur, den Erweis für die Richtigkeit derselben zu erbringen, und daß es richtig ist, die natürliche oder evangelische Herrschaft zur Grundlage der bürgerlichen Herrschaft zu machen, ergibt sich daraus, daß jede wahre Herrschaft in der Gerechtigkeit des Inhabers gegründet sein muß, so daß der Ungerechte über nichts wahre Herrschaft hat, während jeder Gerechte über die ganze Welt herrscht.[3])

---

[1]) De civ. dom. I, 2: Omne ius humanum presupponit causaliter ius divinum. Cf. mit I, 39: Ex quo patet quod ius civile sit ius nature vel gracie aut ipsum supponens.

[2]) De civ. dom. I, 1 Motto:

Ius divinum presupponitur iuri civili
Dominium naturale presupponitur dominio civili.

I, 1: Tractando de civili dominio hominis superaddito naturali, oportet in primo videre si civile dominium presupponat dominium naturale fundatum in gracia, sicut ius civile presupponit ius divinum, tamquam causam essencialiter exemplantem.

I, 39: et patet conclusio quod civile dominium presupponit graciam, quia dominium naturale.

[3]) De civ. dom. I, 1: Intendo itaque pro dicendis ostendere duas veritates quibus utar tamquam principiis ad dicenda: prima, quod nemo ut est in peccato mortali habet iusticiam simpliciter ad donum Dei secunda, quod quilibet existens in gracia gratificante finaliter nedum habet ius, sed in re habet omnia bona Dei.

Beschäftigen wir uns zuerst mit dem negativen Satz, daß der Ungerechte keinerlei wahre oder gerechte Herrschaft hat.

Alles menschliche Recht, soll es auf Gerechtigkeit Anspruch machen, muß auf dem göttlichen Recht beruhen. Folglich ist auch jede Herrschaft, die vor den Menschen als gerecht gilt, nur dann wirklich gerecht, wenn sie zugleich vor Gott gerecht ist.[1]) Aber jeder, der im Stande der Todsünde ist, entbehrt, wie wir sehen werden, der gerechten Herrschaft vor Gott und damit eben jeder gerechten Herrschaft.[2]) Denn erstlich einmal besitzt der Sünder alles, was er besitzt, zu Unrecht, da er in derselben Weise besitzt, in der er ist. Welcher Art ein Mensch ist, derart besitzt er auch. Ist also jemand ungerechter Art, so besitzt er auch

---

I, 20: set dominium dicit distincte perfeccionem secundam fundatam in gracia, que cum deest iniusto, et verum dominium sibi deest.

[1]) De civ. dom. I, 2: Omne jus humanum presupponit causaliter ius divinum . . ., ergo omne divinum iustum ad homines presupponit iustum dominium quoad Deum. Sed quilibet existens in peccato mortali caret, ut sic, iusto dominio quoad Deum; ergo, et simpliciter iusto dominio.

[2]) De civ. dom. I, 2/3: Set peccator caret vero dominio quoad Deum, quod quilibet existens in peccato mortali caret, ut sic, vero dominio quoad Deum. Argumentatur sic: Omne bonum quod talis possidet, iniuste possidet, ergo deficit a cuiuscunque dominabilis vero dominio. Antecedens probatur: Peccator solum illo modo quo est possidet, sed qualitercunque est iniuste est, ergo qualitercunque possidet iniuste possidet; maior patet ex hoc quod mortale peccatum cum inficit naturam, multo evidencius inficit omnem modum vel accidens eiusdem, ut si vita hominis sit iniusta, ita quod iniuste vivit, tunc quelibet operacio eius est iniusta cum non aliter operatur quam vivit, et cum vivere viventibus sit esse (ex secundo de Arima) patet quod sicut iniuste est et vivit, ita iniuste est dominus et iniuste subiacet cuilibet signabili accidenti. Ista racio, etsi videatur multis sophistica, daret tamen cuilibet methaphysico plenam fidem, cum sit conclusio primi philosophi: Math. VI. 22, 23, sic dicit: Si oculus tuus simplex fuerit, totum corpus tuum lucidum erit; et si nequam fuerit, et corpus tuum tenebrosum est. Cum ergo secundum sanctos noscentes quomodo Veritas modo suo intelligit per organa operaciones elicitas ab eisdem, patet quod iste sit sensus: Si intencio sit recta, tota multitudo operum consequencium erit iusta, et si intencio obliquet a iusticia, tota multitudo operum etiam bonorum de genere est iniusta.

ungerechter Art, d. h. unrechtmäßig. Unrechtmäßiger Besitz schließt aber zugleich jede rechtmäßige oder wahre Herrschaft aus. Denn die Todsünde infiziert die ganze Natur eines Menschen, um so mehr jeden einzelnen Akt desselben, derart, daß, wenn das Leben eines Menschen ungerecht ist, weil er eben ungerecht lebt, dann auch jede einzelne Handlung desselben ungerecht ist, da der Mensch nicht anders handelt als er lebt. Und da nach Aristoteles „Leben" für die Lebenden so viel ist wie „Sein", so folgt, daß, wie der Ungerechte in ungerechter Weise ist und lebt, so auch in ungerechter Weise Herr ist. Daß diese Schlußfolgerung keine leere Sophisterei ist, wie manche meinen möchten, das wird bestätigt durch jenes Wort des größten Philosophen: „Wenn dein Auge einfältig ist, so wird dein ganzer Leib licht sein. Wenn aber dein Auge ein Schalk ist, so wird dein ganzer Leib finster sein." Dieser Satz besagt eben dasselbe, was wir zuvor dargelegt haben, daß nämlich, wenn die Intention eines Menschen gerecht ist, dann auch alle seine Werke gerecht sind, dagegen wenn dieses Hingerichtetsein aufs Gerechte nicht vorhanden ist, daß dann auch alle Werke eines solchen Menschen ungerecht sind.

Wir sehen somit, daß es berechtigt war, aus der Ungerechtigkeit eines Menschen wie die Ungerechtigkeit des Besitzes so auch die Ungerechtigkeit der Herrschaft zu folgern. Die ungerechte Seinsweise eines Menschen schließt eben die Gerechtigkeit jeglicher Herrschaft aus, wie es auch folgende Erwägung zeigt.

Angenommen, ein Ungerechter hätte über irgend etwas eine gerechte Herrschaft, dann müßte er eben auch auf Grund dieser Herrschaft dasselbe rechtmäßig gebrauchen können.[1]) Allein das ist ausgeschlossen, eben deshalb, weil, wie wir zuvor gesehen haben, jeder einzelne Akt des Sünders von der Sünde infiziert ist. So ist jeder Gebrauch, den der

---

[1]) De civ. dom. I, 3/4: Secundo principaliter sic argumentatur: Si contingit iniustum simpliciter iuste temporalibus dominari, per idem contingeret iniustum pure iuste uti temporalibus quorum habet simpliciter iustum dominium. Consequencia patet ex hoc quod nemo habet liberum et purum iustum dominium cui iuste debet negari quilibet usufructus; cuilibet ergo iusto possessori licet legitime uti suis.

Ungerechte von den zeitlichen Gütern macht, ein ungerechter, weil durch die Sünde befleckt. Wer aber seinen Besitz in keiner Weise rechtmäßig gebrauchen kann, der hat auch keine wahre oder gerechte Herrschaft darüber; denn Herrschaft und Gebrauch gehören zusammen, derart, daß wahre Herrschaft stets rechtmäßigen Gebrauch involviert. Eignet daher jemandem ein solcher Gebrauch nicht, so fehlt ihm auch die wahre Herrschaft.

Es wird also von neuem bestätigt, daß der Ungerechte nur ungerecht über etwas herrschen kann oder, anders ausgedrückt, daß für jede gerechte Herrschaft die Gerechtigkeit des Subjekts die notwendige Voraussetzung ist.

Dies Resultat gewannen wir in dem Bisherigen, indem wir von der Ungerechtigkeit des Inhabers eines Besitzes ausgingen. Zu demselben Ergebnis kommen wir aber auch noch auf Grund verschiedener anderer Erwägungen.

Es ist klar, daß ein Mensch jedenfalls nur dann gerecht über eine Sache herrschen kann, wenn ihm dieselbe gehört oder, wie Wiclif mit Vorliebe sagt, wenn er ein Recht auf die betreffende Sache hat.[1]) Denn fehlte dieses Besitzrecht, so würde er etwas in Besitz genommen haben, das ihm gar nicht gehört, würde also Fremdes besitzen, unter welchen Umständen selbstverständlich von einer gerechten Herrschaft nicht die Rede sein könnte. Es wird sich nun darum handeln, woraus ein Besitzrecht betreffs einer Sache abgeleitet werden kann. Nach dem bürgerlichen Recht geschieht dies durch Kauf, Tausch, Schenkung oder Erbschaft. Diese Anschauung rechnet damit, daß dem, der sich seines bürgerlichen Besitzes entäußert, dieser Besitz in vollem Maße gehört und derselbe vermöge einer unbeschränkten Herrschaft durchaus rechtmäßig nach seinem Belieben darüber verfügen kann.

Allein dies ist ein völliger Irrtum. Hat jemand Herrschaft, so ist diese Herrschaft jedenfalls keine unbeschränkte, sondern sie untersteht der Oberherrschaft des höchsten Herrn,

[1]) De civili dom. I, 6/7: Sed et hoc omnes rectiloqui confitentur, dicentes concorditer quod oportet omnem talem dominum habere ius ad rem cui civiliter dominatur, ut iure hereditario, emcione, vel donacione.

dem alle Kreatur dienen muß, und der deshalb über alle Kreatur herrscht. Diese Herrschaft über die ganze Welt eignet Gott auf Grund der Schöpfung, durch die er sich selbst der ganzen Welt vorgesetzt und so zum Herrn derselben gemacht hat.[1]) Denn Herrschaft bezeichnet die Zuständlichkeit, in der jemand einer Person oder einer Sache, die ihm dient, vorgesetzt heißt.[2]) So aber ist Gott der gesamten Kreatur vorgesetzt durch sich selbst, nämlich durch den Akt der Schöpfung, mit der Wirkung, daß ihm diese Kreatur dient.[3]) Ja, auch der Sünder muß Gott dienen, wenn auch äußerlich betrachtet gerade das Gegenteil der Fall zu sein scheint. Es ist eben ein zwiefacher Dienst zu unterscheiden, ein Dienst, der sich durch Tun, und ein Dienst, der sich durch Leiden äußert.[4]) Letzterer Art ist

---

[1]) De dom. div. I, 18: Deus autem per se iustus puro actu creandi adquirit dominium. Cum ergo creacio sit incommunicabilis creature, eo quod solum omnipotens creare poterit, sequitur quod modus divini dominii tantum excellit dominium creature quantum omnipotencia creatam potenciam.

De dom. div. I, 11: Tercio videtur probabiliter posse dici quod Dei dominium est inmediate et per se ex creacione, et nec ex eius gubernacione . . .

Quo supposito, patet quod sic prima particula: Omnis creatura, in quantum huiusmodi, habet esse subserviens Creatori, ergo super omnem creaturam, in quantum huiusmodi, habet Creator dominium, et per consequens racione creacionis est dominus.

[2]) De dom. div. I, 4: Unde ad hunc sensum potest dominium sic describi: Dominium est habitudo nature racionalis secundum quam denominaretur suo prefici servienti.

I, 9: . . . ymo, cum dominium sit illud quo natura racionalis formaliter dominatur . . .

De civ. dom. I, 63: Nec debet principalis conclusio verti in dubium, cum descriptive dominium hominis sit habitudo qua dominus denominatur suo prefici servienti.

[3]) De dom, div. I, 10: Secundo ex descripcione patet quod nullum dominium est eternum simpliciter, cum sit effectus incipiens ad incepcionem creature subservientis, ipsa creatura posterior natura. Et hoc notatur per doctrinam quo ponitur quod in dominio denominatur subiectum suo prefici servienti: si enim dominio, in quantum huiusmodi, subiectum preficitur, sequitur quod dominium, in quantum huiusmodi, fit a preficiente. Unde Deus in creando creaturas consequenter ipsum prefecit eisdem.

[4]) De dom. div. I, 18: Itaque homo servit Deo, aut faciendo ut

der Dienst des Sünders, der wegen seiner Sünde von Gott bestraft wird. Durch diese Strafe aber dient er Gott, nämlich indem er die verwirkte Strafe erleidet. So dient er Gott zwar nicht aktiv, wohl aber passiv. Auf irgend eine Weise muß also jeder Mensch Gott dienen. Demnach steht jeder Mensch zu Gott im Verhältnis eines Dieners, eines Sklaven, der alles, was er hat, allein durch die Gnade seines Herrn hat, damit er es verwalte.[1]) Das müssen wir bedenken, wenn wir die besondere Art der menschlichen Herrschaft gegenüber der göttlichen Herrschaft recht verstehen wollen. Die menschliche Herrschaft ist die Herrschaft eines Sklaven, also, genau genommen nur im uneigentlichen Sinne eine Herrschaft, vielmehr die Stellung eines Verwalters, der seines Herrn Güter verwaltet. Denn was auch ein Mensch von Gott geschenkt erhalten hat, jedenfalls bleibt es trotz dieser Schenkung ein Gut Gottes. Freilich widerspricht das der gewöhnlichen Anschauung, nach der jemand, der einem andern etwas schenkt, damit dieses Gegenstandes und der Herrschaft darüber verlustig geht.[2]) Bei Gott jedoch liegt die Sache anders, und zwar aus zwei Gründen.

debet sicut servus bonus et fidelis, aut ut servus nequam et sibi ipsi inutilis, paciendo quod debet, Dei gloriam manifestando, et suis utilibus servitoribus proficiendo.

De dom. div. I, 21,22: Tercio obicitur per hoc quod „sequitur ex dictis quemlibet peccatorem, in quantum peccat vel recedit a Deo, de tanto sibi servire; et cum omne servicium creature placet Deo, sequitur quod peccator, ut sic, placet Deo: tali ergo dominio foret facilimum deservire, cui quidquid homo fecerit vel omiserit complacetur.“ Sed hic dicitur quod duplex est et equivocum (ut supra), scilicet. agendo vel paciendo; ministerium autem vel famulatus consistit in agendo id quod et qualiter servus debet. Unde videtur mihi quod prima conclusio est concedenda: cum quante aliquis peccat, tante punitur pena essenciali (ut tercio de libero Arbitrio), et quante punitur tante servit Deo, paciendo penam pulcre inflictam. Servire tamen, cum sit idem quod esse servum, non dicit operacionem; et ita, quia homo peccat, ideo servit Deo quia ideo punitur.

[1]) De div. dom. III, 250: Primo quod quelibet creatura racionalis sit improprie dominus, quin pocius minister vel dispensator supremi Domini. Patet ex hoc quod quelibet creatura est servus Domini habens quidquid habet ex mera gracia ut dispenset.

[2]) De dom. div. III, 200: Et patet ignorancia philosophorum nimis grosse sapiencium qui putant quod abdicacio vel alienacio consequitur ad quodlibet plenum donum.

Erstlich einmal schenkt Gott in durchaus anderer Weise, als die Menschen es tun. Es gibt nämlich eine doppelte Art zu schenken.[1]) Die eine Art ist die der Mitteilung, der Anteilgebung, wobei der Schenkende das Geschenkte behält. Die andere Art der Schenkung ist die Übertragung, die den Schenkenden des Geschenkten beraubt und den Empfänger damit bereichert.[2]) Diese letzte Art zu schenken ist eine mangelhafte, die überhaupt nicht vorhanden wäre, wenn es keine Sünde gäbe. Naturgemäß schenkt aber Gott nicht auf die zuletzt beschriebene Weise, sondern auf die vollkommenste Weise, die es gibt, also in der Weise der Mitteilung.

Bereits aus diesem Grunde behält Gott das, was er einem Menschen schenkt. Eben dasselbe folgt aber auch aus der vorher gekennzeichneten Stellung des Menschen zu Gott. Da der Mensch ein Sklave Gottes ist, so gehört natürlich Gott auch alles, was sein Sklave hat.[3]) Wenn daher Gott einem Menschen etwas schenkt, so entzieht er sich selbst damit gar nichts, sondern wie er mit der einen Hand seinem Sklaven ein Geschenk mitteilt, so empfängt er es mit der andern Hand von seinem Geschöpf in Dankbarkeit zurück.[4])

---

[1]) De dom. div. III, 204: Unde propter diversitatem donacionum cum donati retencione et cum eius abdicacione, vocatur prima communicativa et secunda translativa.

[2]) De dom. div. III, 205: Alia autem donacio misera vocatur donacio translativa eo quod ex imperfeccione transfert naturam dominii spoliando personam donantem et induendo recipientem iuxta modum loquendi Eccl. X, 8, „Regnum de gente in gentem transfertur propter iniusticias, iniurias, contumelias, et diversos dolos.“ Unde si non esset peccatum, nunquam esset talis translacio; sed honoris ambicio, temporalium avaricia, et carnalium peccatorum ingluvies proprietatem dominii (ut patet posterius) inducerunt.

[3]) De dom. div. III, 200: Qui enim aliquid donat servo suo non alienat illud a se ipso, cum suum sit plenissime quidquid habuerit servus suus; patet ergo quod non est possibile aliquid servire creature nisi de tanto principalius serviat Creatori, et per consequens nisi Creator eidem capitaliter dominetur.

[4]) De dom. div. III, 218: Deus itaque, sicut una manu donum suum misericorditer communicat servo suo, sic alia manu, simul tempore sed posterius origine, a sua creatura ipsum graciose accipit tamquam suum.

So kann Gott sich in Wirklichkeit keiner Sache entäußern.[1]) Alles, was ein Mensch hat, gehört folglich in erster Linie Gott, der immer der oberste Herr darüber bleibt.

Letzteres wird noch besonders durch folgende Erwägung bestätigt. Wir haben zuvor gesehen, daß Herrschaft sich darin erweist, daß jemandem etwas dient. Wenn also ein Mensch über etwas Herrschaft hat, so heißt das, daß ihm das Betreffende dient. Nun kann aber doch nichts dem Geschöpf dienen, das nicht zugleich und zwar insonderheit Gott dem Schöpfer diente, also worüber nicht Gott die Herrschaft und zwar die Oberherrschaft hätte.[2])

Wir sehen also jedenfalls, daß, wenn der Mensch über etwas Herrschaft hat, sowohl das Objekt der Herrschaft noch Gott gehört, als auch die eigentliche Herrschaft darüber noch in Gottes Händen ist.

Hieraus ergibt sich nun ein Zwiefaches, nämlich einmal, daß Besitzrecht und damit wahre Herrschaft stets die Billigung und Zustimmung Gottes voraussetzt, und zum andern, daß alle Herrschaft im letzten Grunde von einer Verleihung oder Schenkung Gottes abhängt. Was das erstere betrifft, so folgt aus der soeben gekennzeichneten Stellung Gottes als Oberherrn, daß zu einer rechtmäßigen bürgerlichen Besitzergreifung stets die Autorisation Gottes erforderlich ist.[3]) Es

---

[1]) De dom. div. III, 200: Ex hoc quod Deus est omnipotens, cuius causacione multiplici indiget quelibet creatura, sequitur quod non potest donando alienare a se dominium cuiusquam donabilis, quod est propter plenitudinem sui dominii.

[2]) De dom. div. I, 11: Tercio videtur probabiliter posse dici quod Dei dominium est inmediate et per se ex creacione, et nec eius gubernacione nec conservacione . . . Quo supposito, patet sic prima particula: Omnis creatura, in quantum huiusmodi, habet esse subserviens Creatori, ergo super omnem creaturam, in quantum huiusmodi, habet Creator dominium; et per consequens racione creationis est dominus.

De dom. div. III, 200: patet ergo quod non est possibile aliquid servire creature nisi de tanto principalius serviat Creatori, et per consequens nisi Creator eidem capitaliter dominetur.

[3]) De civ. dom. I, 7: Nec hoc licet catholicis dubitare, cum iste magnus Dominus, racione sue omnipotencie et efficacia sue volencie, habet in suo regno quidquid vult et quidquid noluerit non habet; et patet quod ad omnem istam occupacionem civilem oportet quod iste dominus auctoriset, ratificet, et confirmet.

ist also dadurch noch nichts für die Rechtmäßigkeit eines Besitzes erwiesen, daß derselbe durch Kauf, Tausch, Schenkung oder Erbschaft erworben ist. Das könnte nur der Fall sein, wenn ein bürgerlicher Herr seinen Besitz ohne weiteres nach Belieben veräußern könnte. Das ist jedoch keineswegs der Fall, da selbstverständlich der niedere Herr nichts ohne die Zustimmung des obersten Herrn veräußern darf.[1]) Wenn deshalb bürgerliche Herrn ihren Besitz in der angegebenen Weise an einen anderen übertragen, so ist eine solche Übertragung eben nur dann gerecht, wenn sie die Billigung Gottes hat, ohne dieselbe aber ungerecht.[2]) Somit setzt auch rechtmäßige Herrschaft auf jeden Fall die Billigung Gottes voraus.[3]) Eben aus diesem Grunde aber kann ein Ungerechter niemals gerechte Herrschaft über etwas haben.[4]) Denn

---

[1]) De dom. div. III, 206: Prima pars patet eo quod nemini licet alienare dominium sine consensu et licencia capitalis domini; cum exinde tolleretur servicium capitali domino de iure debitum et per consequens sibi iniuriaretur subtrahendo domino quod est suum.

Streitschriften, S. 373: Sed queratur ab illis, si habent licenciam domini capitalis, quia ut fidem capimus, quod non valet donacio, nisi fundari poterit licencia et nisi fiat per deum, qui est dominus capitalis.

[2]) De civ. dom. I, 7/8: Et patet quomodocunque homines conmutaverint inter se aliqua sine suo consensu, non est iustum; et patet, quomodocunque homines conmutaverint bonum domini emendo, vendendo, donando, iudicando, nisi ipse concesserit, conmutacio est iniusta.

[3]) De civ. dom. I, 7: dominium ergo creature si est, est per Deum ipsum originaliter approbantem.

[4]) De civ. dom. I, 8: Hoc ergo habito probatur quod Deus non approbat, quod iniustus aliquis dominetur, quia sit de Petro iniusto. Contra si Deus approbat istud dominium, per idem approbat usum illius dominii et omnia alia que sibi pertinent; et cum omnis talis abutatur bonis domini (ut patet ex secundo argumento), sequitur quod Deus approbat hunc abusum: ymmo, cum quodlibet opus talis iniusti sit peccatum, sequitur quod Deus sit auctor et approbator peccati, non solum quoad esse secundum sed quoad esse primum; quia, si Deus vult quod iste dominetur et iste solum sic dominatur tyranisando, sequitur quod Deus vult quod ipse tyranniset, et per consequens, ut sic, peccet: quod est blasphemum dicere. Confirmatur ex Scriptura: nam Osee VIII, 4, Deus dicit prophetice de tyrannis, Ipsi regnaverunt et non ex me; tyrannides enim dicuntur equivoce regnaciones pretense (ut dictum est superius, capitulo tercio de iure simpliciter et pretenso); et patet cum iniusti non dominantur ex Deo quod nullius simpliciter dominantur.

wenn ein Ungerechter gerechte Herrschaft hätte, so würde Gott nicht nur diese Herrschaft des Ungerechten billigen, sondern auch den Gebrauch, den derselbe von dem Objekt seiner Herrschaft machte, da, wie wir wissen, Herrschaft stets den Gebrauch involviert. Allein jeder Ungerechte mißbraucht die Güter Gottes, wie wir früher gesehen haben. Folglich würde Gott auch diesen Mißbrauch billigen. Nun ist jedes Werk eines Ungerechten Sünde. Billigte also Gott den Mißbrauch, so würde er auch die Sünde billigen. Ja, Gott würde dann sogar der Urheber der Sünde sein. Denn wenn Gott die Herrschaft des Ungerechten billigt, so will er doch auch, daß der Ungerechte herrscht, und da der Ungerechte nur unrechtmäßig, als Tyrann, herrscht, daß er eben in dieser unrechtmäßigen Weise herrscht und so sündigt, was zu sagen eine Lästerung wäre. Mithin herrschen die Ungerechten, da ihnen die göttliche Billigung fehlt, über nichts rechtmäßig.

Wie aber den Ungerechten die göttliche Billigung fehlt, so auch die göttliche Schenkung, die gleichfalls eine unerläßliche Voraussetzung der wahren Herrschaft ist.[1]) Denn da nach unserer obigen Darlegung Gott der Hauptherr ist, dem alle Güter der Welt gehören, der Mensch aber nur Gott gegenüber sich in der Stellung eines Dieners oder Verwalters befindet, so ist es unmöglich, daß ein Mensch irgend ein Gut gerecht inne hat, wenn es ihm nicht von Gott selbst verliehen oder geschenkt ist.[2]) Denn wie der Verwalter eines irdischen Herrn, wenn er im Auftrage seines Herrn an einen andern etwas überträgt, nicht im eigentlichen Sinne schenkt, so tut es auch überhaupt keine Kreatur.[3]) Der,

---

[1]) Streitschriften S. 373: Sed queratur ab illis, si habent ad illorum donacionem licenciam domini capitalis, quia ut fidem capimus, quod non valet donacio, nisi fundari poterit licencia et nisi fiat per deum, qui est dominus capitalis.

[2]) De civ. dom. I, 8: Primo sic: Non est possibile hominem iuste simpliciter habere aliquod bonum sibi adiacens, nisi Deus donando id sibi prestiterit (ut patet tractatu tercio de Dominio divino).

[3]) De dom. div. III, 206: Secunda pars patet ex hoc quod quelibet creatura donans habet dominium solum ex prestito (ut patet 1. Tim. 6, 17) et solum gerit vicem ministri vel dispensatoris Domini in donando. Sicut ergo dispensator terreni dominii manualiter tradendo

welcher im eigentlichen Sinne schenkt, ist vielmehr Gott; der Mensch ist nur das ausführende Organ. Die Schenkung der Kreatur setzt stets die Schenkung Gottes voraus.[1]) Wenn deshalb ein Mensch einem andern etwas zuteilt ohne die Ermächtigung des vorausschenkenden Oberherrn, nämlich Gottes, so ist das nichts weiter als ein anmaßender Mißbrauch seiner Befugnis als Diener und Verwalter,[2]) indem er dadurch die Grenzen seiner Machtvollkommenheit überschreitet. Mithin kann ein Mensch nur dann irgend ein Gut rechtmäßig besitzen, wenn Gott selbst es geschenkt hat. Folglich ist auch Herrschaft einzig und allein eine Gabe Gottes,[3]) des Hauptherrn, und kann ein Mensch nur dadurch Herrschaft erlangen, daß ihm sowohl das Objekt der Herrschaft wie die Herrschaft selbst von Gott verliehen wird.

Aber Gott schenkt einem Menschen nicht eine seiner Gaben zu der Zeit, wo derselbe sich im Stande der Todsünde befindet.[4]) Denn wie ein kluger Mensch seinem Feinde nichts überträgt, von dem er weiß, daß er es doch nur mißbrauchen und die Gaben des Spenders vergeuden wird, so verleiht auch Gott, der im höchsten Sinne klug und vorhersehend ist, keinem Menschen etwas zu der Zeit, wo er der Todsünde schuldig ist. Da aber niemand etwas rechtmäßig hat, dem Gott es nicht verleiht, so hat also auch kein Un-

---

dominia domini donantis proprie non donat ea tam proprie, sed dispensat; sic est de donacione cuiuslibet creature.

[1]) De civ. dom. I, 29: Sequitur quod ministerialis donacio creature presupponit donacionem Dei.

[2]) De dom. div. III, 206: Quod si ille distribuit sine auctoritate Domini predonantis, non est proprie donacio sed potestatis ministrandi presumptiva abusio. Et patet quod multi distribuentes histrionibus et ceteris indignis peccant graviter in sic donando, nec eis tribuunt titulum veri doni.

[3]) De civ. dom. I, 28: Ideo patet quod dominium est speciale donum Dei fundatum in gracia.

[4]) De civ. dom. I, 8/9: Sed Deus non prestat alicui, dum est in mortali peccato, aliquod donum suum: ergo nullus existens in mortali peccato habet pro tunc iuste simpliciter aliquod donum. Minor videtur ex hoc quod non est prudentis prestare inimico, quem scit solum abuti prestito et ad sui damnum dissipare bona prestantis: Deus autem est summe prudens et providus; ergo non prestat creature sue quidquam pro tempore quo peccat mortaliter.

gerechter mit Recht eine Gabe Gottes, folglich auch keine wahre Herrschaft.

Es wird nun freilich bestritten, daß Gott dem Ungerechten nichts schenke. Man sagt nämlich, Gott verleihe doch den Menschen auch nach dem Fall Leib und Seele, obwohl sie sich in der Erbsünde befänden. Und da so Gott den Ungerechten Leib und Seele schenke, so dürfe man annehmen, daß er ihnen überhaupt in seiner Barmherzigkeit seine Güter schenke.[1])

Allein diese Auffassung beruht auf einem Irrtum. Es ist nämlich gar nicht an dem, daß Gott dem mit der Erbsünde behafteten Menschen Leib und Seele verleihe. Denn wenn von einem Verleihen oder Schenken Gottes die Rede ist, so handelt es sich doch immer um ein Verleihen oder Schenken an jemanden. Es wird also hierbei stets die Existenz dessen vorausgesetzt, dem etwas geschenkt oder verliehen werden soll. Zur Existenz des Menschen gehört aber, daß er Leib und Seele hat; dadurch ist er überhaupt erst Mensch. Also sind Leib und Seele eher da als der Mensch und seine Erbsünde. Somit kann keine Rede davon sein, daß Gott dem mit der Erbsünde behafteten Menschen Leib und Seele schenke. Ist aber dies nicht der Fall, so ist die daraus gezogene Folgerung, daß Gott den Ungerechten auch sonst barmherzig seine Güter schenke, von selbst hinfällig.[2])

---

[1]) De civ. dom. I, 10: Sed obicitur contra illud per hoc quod Deus prestat hominibus post lapsum tam corpus quam animam, et tamen tunc sunt in originali peccato; ergo stat Deum prestare iniustis misericorditer bona sua. Sic enim hortatur Veritas discipulos suos ad misericordiam instar Dei qui pluit super iustos et iniustos (Matth. V, 45). Similiter, videmus, nedum peccatoribus sed eciam infidelibus donantur bona naturalia et bona fortune, eque sicut iustis. Cum ergo omne donum perfectum est descendens a Patre luminum (Jac. primo 17) videtur quod Deus sine personarum accepcione donat tam iustis quam iniustis. Similiter, nisi peccator haberet meritum de bonis propriis, non expediret peccatori bonum facere, cum ut sic abutitur alienis.

[2]) De civ. dom. I, 10/11: Ad primum dicitur quod donare et prestare presupponunt existenciam prestarii, et per consequens Deus nulli homini prestat substanciam anime; et patet ad primam. Et per idem sequitur quod Deus non prestat originaliter peccanti aliquam partem corporis vel aliquod donum suum; et per idem nos non deberemus prestare vel donare aliquid peccatori dum cognoscimus ipsum esse

Dagegen beweist auch nichts das Wort der Schrift, daß Gott seine Sonne aufgehen läßt über die Bösen und über die Guten und regnen läßt über Gerechte und Ungerechte. Es ist verkehrt, wenn man dies so verstehen wollte, als ob Gott ohne Ansehen der Person den Gerechten wie den Ungerechten in gleicher Weise seine Gaben schenke. Das freilich ist richtig, daß auch die Ungerechten solche Gaben von Gott haben; denn alle gute Gabe und alle vollkommene Gabe kommt von oben herab, von dem Vater des Lichts. Aber es ist eine andere Art, in der die Ungerechten die Gaben Gottes empfangen. Den Ungerechten verleiht oder schenkt Gott nicht seine Gaben, sondern er gibt sie ihnen nur. Es ist eben zu unterscheiden zwischen der donacio und der dacio. In der Weise der dacio gibt Gott auch jedem Ungerechten; dagegen auf dem Wege der donacio empfangen die Güter Gottes nur die Gerechten, die Kirche als die Summe der Erwählten, der Prädestinierten.[1]) Demgemäß ist auch die oben genannte Schriftstelle zu interpretieren. Es heißt dort nur, daß Gott seine Sonne aufgehen läßt über die

---

talem, tum quia sic foveremus proditorem Domini nostri et non exemplaremus donacionem nostram conformiter ad ipsum; tum eciam quia non licet nos alienare bona nobis solum prestita sine approbante licentia Domini nostri (sed ipse non approbat aliquod bonum iniusti pro tempore quo vivit iniuste; ergo nec nos): debemus tamen communicare cum ipso, specialiter correpcione fraterna et aliis bonis, de quanto media sunt ad sui conversionem et non ultra. Et ad istum sensum precipimur diligere inimicos, id est, velle illis bonum ad Dei honorem et nostri comodum; et sic Deus diligit inimicos, sed non donat eis aliquid proprie dum sunt tales. Pro quo notandum, quod donacio dicit gratuitam dacionem, et dacio est equivocum ad tradicionem solum ad bonum nature aut esse primum, vel ad bonum gracie vel perfeccionem secundam: primo modo dat Deus omni inanimato vel iniusto quidquid habet; sed secundo modo dacionis, que est donacio, non dat aliquid nisi iustis. Unde signanter dicit Scriptura quod Deus solem suam facit oriri versus malos et pluit super iniustos, sed non dicit quod aliquid donat eis. In nomine Domini bona fortune accipimus, non ut laudem nobis aut voluptatem indebite cumulemus.

[1]) De civ. dom. I, 11: Sed ut sciatur quibus donantur, secundum sensum Scripture, notandum quod totum genus hominum salvandorum, a primo parente usque ad novissimum electum, est una ecclesia sponsa Christi, que pro tempore milicie miscetur cum reprobis (ut patet in parabola Salvatoris de zizaniis Matth. XIII, 24).

Bösen und regnen läßt über die Ungerechten, nicht aber, daß er den Bösen und Ungerechten etwas schenkt; er gibt ihnen nur Sonnenschein und Regen.

Somit bleibt es dabei, daß Gott den Ungerechten nichts schenkt, dieselben daher nichts rechtmäßig besitzen, also auch keine gerechte Herrschaft haben, da niemand über etwas gerecht herrschen kann, das Gott nicht geschenkt hat. Aber wir können noch weiter gehen. Nicht nur, daß der Ungerechte wegen der fehlenden göttlichen Schenkung nichts rechtmäßig besitzt, er besitzt in Wahrheit überhaupt nichts. Denn da nichts im eigentlichen und wahren Sinne geschenkt wird, außer wenn Gott es geschenkt hat, so schenkt auch die Kreatur nicht, wenn Gott nicht schenkt.[1]) Infolgedessen aber empfangen auch die Ungerechten durch eine menschliche Übertragung nichts und besitzen demgemäß nichts. Was sie haben, eben vermittelst der dacio, nicht aber der donacio, haben sie auf die niedrigste Art des Habens, nämlich in der Weise des natürlichen Habens, das nur den Sündern eignet und stets ungerecht ist.[2]) Ein solches Haben ist vollkommen nichtig, so nichtig, daß dem Ungerechten alles fehlt, was er auch haben mag. Hieronymus hat darum recht, wenn er er-

[1]) De civ. dom. I, 11: Cum nihil donatur proprie nisi Deus donaverit; Deus autem non donat sic iniustis; ergo nec aliqua creatura . . .

[2]) De civ. dom. I, 17: Hic oportet distingwere de habicione atque iusticia. Quamvis enim secundum Aristotelem et auctorem Sex Principiorum multiplices sunt modi, tres tamen sufficiunt pro presenti: scilicet, habicio naturalis, civilis, ac evangelica; et media habicio subdividitur ad sensus equivocos in habere civile verum et pretensum, ut dictum est tractatu primo, capitulo III, de iure. Primo modo habendi habent peccatores bona naturalia, et tamen non iuste simpliciter (ut patet superius) sed iniuste: secundo modo habendi, secundum utrumque membrum equivocum, habent potentatus seculi bona fortune, aut fortuita. Sed tercio modo habendi, excellentissimo possibili, quoad genus, habent solum existentes in caritate vel gracia quidquid habent.

De civ. dom. I, 20: Cum iuxta dicta superius, omnia bona quoad perfeccionem secundam sunt perdita sic iniusto, et sic habicio caritativa vel evangelica, que est perfectissima, sibi deest. Unde, sicut iusto deest instrumentum vel ad bonum fortune (licet habeat in eo civilitatem), dum deficit quoad usum; sic iniusto deest quidquid habuit, dum non tunc utitur sed abutitur quocunque quis occupat: hinc vere et philosophice dicit Ieronimus (capitulo ultimo, Epistola ad Paulinum): Avaro, inquit, deest tam quod habet quam quod non habet.

klärt, daß dem Geizigen sowohl das, was er hat, wie das, was er nicht hat, fehlt. Ein solches natürliches Haben ist aber nicht ausreichend, in einem Menschen eine Herrschaft zu begründen. Dazu bedarf es vielmehr des durch die göttliche Schenkung bewirkten evangelischen Habens, das nur denen eignet, die in der Gnade und in der Liebe sind, also den Gerechten.[1])

Da den Ungerechten aber dies evangelische Haben fehlt, sie im Gegenteil alles nur auf die niedrigste Art des Habens und deshalb jedenfalls ungerecht besitzen, so mißbrauchen sie alles, was sie haben, und haben natürlich keinerlei wahre Herrschaft. Wenn ihnen trotzdem von Menschen eine Herrschaft zugeschrieben wird, so geschieht dies fälschlicherweise, und ist diese Herrschaft nur eine angemaßte Herrschaft.[2])

Also kein Ungerechter ist in Wahrheit Herr über etwas, da ihm nichts von Gott geschenkt ist, weil eben Ungerechtigkeit oder Todsünde jede Schenkung Gottes ausschließt. Nur der Gerechte kann ein Geschenk Gottes haben. Wie nun aber, wenn ein Gerechter, der im Gnadenstande von Gott ein Geschenk erhalten hatte, hernach in Sünde fällt? In diesem Fall entzieht ihm natürlich Gott sein Geschenk wieder. Gott muß dies sogar tun; denn selbstverständlich verleiht er seine Güter nur zum Gebrauch, nicht aber zum Mißbrauch.[3]) Wollte man letzteres behaupten, so müßte man auch sagen, Gott beabsichtige oder wolle, daß der Mensch seine Güter mißbraucht. Dies könnte aber nur geschehen, indem der Mensch sündigt. Wollte Gott also, daß jemand seine Güter

---

[1]) De civ. dom. I, 17: Cf. S. 24.

[2]) De civ. dom. 1, 20: Et patet in principali argumento quod non sequitur, quod iniustus sit univoce dominus cum iusto, licet univoce habeat bona naturalia cum illo; set dominium dicit distincte perfeccionem secundam fundatam in gracia, que cum deest iniusto, et verum dominium sibi deest. Et sic quandocunque ascribitur tali super extrinseco dominium sive regnacio, subintelligendum est usurpative et pretense dominium.

[3]) De civ. dom. I, 41: Et quoad bona fortune, patet quod Deus non potest dare illa ad abusum solum; cum non potest intendere vel velle quod homo abutatur bono suo, eo quod non est possibile hominem abuti aliquo usibili secundum virtutem nisi peccando; ergo, si Deus velit quod quis abutatur aliquo, vult quod peccet.

mißbraucht, so wollte er damit auch, daß derselbe sündigt. Das wäre jedoch eine Behauptung, die wir bereits früher als völlig unhaltbar zurückgewiesen haben.[1])

Es bleibt also dabei, daß Gott den Menschen seine Güter auf jeden Fall nur zum Gebrauch, d. h. zum rechten, wahren Gebrauch gewährt. Allein jeder Sünder, wie wir wissen, mißbraucht die Güter Gottes. Sobald deshalb jemand, der zuvor in der Gnade war, in Todsünde fällt, verliert er die Herrschaft, die er in der Gnade hatte, weil Gott wegen der Todsünde sofort sein Geschenk zurückzieht.[2]) Das kann ja auch gar nicht anders sein. Denn Gott schenkt dem Menschen, seinem Diener, nur unter ganz bestimmten Bedingungen, nämlich indem er ihm genau den Dienst, den ihm derselbe beständig schuldet, bestimmt, überall, nach jeder Seite hin, die Grenzen des Gebrauchs festsetzt und den Mißbrauch aufs strengste untersagt. Wenn nun ein Mensch die ihm von Gott, seinem Herrn, erteilte Machtbefugnis mißbraucht, so besitzt er eben von dem Augenblick des Mißbrauchs an die Güter Gottes mit Unrecht, weil er zu dem Mißbrauch von Gott keine Erlaubnis hat. Es ist derselbe Fall, wie wenn ich jemandem unter bestimmten Bedingungen mein Pferd gäbe. Wenn der Betreffende diese Bedingungen verletzt, so besitzt er von da an mein Pferd mit Unrecht. Ebenso liegt die Sache hier. Sobald ein Mensch in Sünde fällt, besitzt er das ihm vorher von Gott Geschenkte zu Unrecht. Selbst-

[1]) Cf. De civ. dom. I, 8. Siehe S. 19 u. 20.

[2]) De civ. dom. I, 45: Ex istis colligitur quod si Deus homini det bonum quodcunque, statim dum ipse abutitur, deficit iusta vendicacio ex titulo donacionis divine; et revera si titulus deficit nescio quis valebit. Probatur sic: Deus solum concedit hec bona ad usum, nullatenus ad abusum; sed omnis peccans abutitur bonis Dei; ideo deficit sibi verum dominium, quia titulus donacionis divine: ut si accomodem tibi equum meum sub certis condicionibus ad tantum limitem, et illicenciatus excedis pactum et limites utrobique, nonne iniuste occupas equum meum? Correspondenter Deus limitans cum famulo suo continuum servicium, constituit utrobique limites usus, abusum penitus interdicens; ideo non dubium, eo ipso quo abutitur potestatem, iniuste occupat bona Dei, quia sine licencia ad hoc data: et per consequens Omnipotens eo ipso spoliat ipsum iure suo: quia aliter indubie oporteret quod Deus autorizet et abusum quem iniustus continuat, quidquid facit.

verständlich beraubt ihn Gott infolgedessen sogleich jedes Rechtes hinsichtlich seines Besitzes, nimmt ihm also die zuvor übertragene Herrschaft. Täte Gott das nicht, so würde er damit den Ungerechten zu dem Mißbrauch, den derselbe sich fortgesetzt zu Schulden kommen ließe — da der Ungerechte in allem, was er auch tun mag, sich des Mißbrauchs schuldig macht — direkt ermächtigen. Das aber ist ausgeschlossen, da es eben nichts anderes hieße, als daß Gott die Sünde billige und wolle.

Also Herrschaft geht durch Todsünde verloren. Gott zieht sein Geschenk wegen des Mißbrauchs des Sünders zurück. Aber auch noch aus einem anderen Grunde geht jeder Mensch, der aus der Gnade fällt, der Herrschaft verlustig.[1])

Alle Herrschaft ist dem Menschen unter der Bedingung von Gott übertragen, daß er ihm, dem Hauptherrn, immerwährend den schuldigen Dienst leistet, wie er durch seinen ewigen Ratschluß festgesetzt ist. Von diesem Dienst kann Gott niemanden dispensieren, denn derselbe hat seinen Grund in der Schrift und in dem unwandelbaren Gesetz der Vernunft. Wäre eine Dispensation von diesem Dienst möglich,

[1]) De civ. dom. I, 37: Iterum, iuxta sentenciam sepe tactam, omne dominium hominis naturale vel civile est principaliter a Deo collatum homini pro reddendo Deo continue servicio debito, eterno consilio suo stabilito; sed eo ipso quo quis omittendo vel committendo peccat mortaliter, subtrahit a capitali domino dictum servicium et per consequens forisfacit; ergo eo ipso quo quis peccat mortaliter, est de jure privandus quocunque dominio; sed cum in Deo non sit probacio vel conviccio expectanda (iuxta dicta proximo capitulo) sequitur quod omnis peccator statim privatur vero dominio. Si enim finis, gracia cuius confertur dominium, qui mensurat media, sit subtractus, tunc et media ab isto essencialiter dependencia; ut si do tibi decem marcas ad finem ut servias mihi, tamquam per se causam, patet quod si subtrahis servicium et ego plene sciam atque sufficiam, racionabiliter subtraham collatum dominium. Et super isto fundantur multa iura regni Anglie de forisfactura, de preexigita licencia capitalis domini, et de excepto servicio capitalibus dominis debite consueto. Nec dubitat theologus de asserto secundum quamlibet eius particulam. Deus enim naturali instinctu mandavit homini ut sibi serviret correspondenter ad suum dominium: nec potest cum debito illius servicii dispensare; quia aliter homo posset esse exutus ne teneretur Deum diligere vel facere sicut debet.

so könnte auch ein Mensch von der Verpflichtung, Gott zu lieben, befreit werden, was ebensowenig angeht. Also jeder Mensch ist verpflichtet, Gott zu dienen. Wenn er aber durch eine Tat- oder Unterlassungssünde zum Tode sündigt, so entzieht er eben Gott dadurch den schuldigen Dienst und verwirkt die ihm übertragene Herrschaft. Demgemäß muß jeder, der zum Tode sündigt, von Rechts wegen jeder Herrschaft beraubt werden, und er wird auch tatsächlich sofort von Gott der wahren Herrschaft beraubt, da, wie wir erst soeben gesehen haben, Gott sonst, wenn er den Ungerechten in seiner Herrschaft beließe, denselben zu seinem fortgesetzten Mißbrauch geradezu autorisieren würde. Es erübrigt, nochmals zu bemerken, daß dergleichen im Bereich des Unmöglichen liegt.

Wird aber so dem Menschen, der in Sünde fällt, jedes Geschenk von Gott genommen, so verliert er eben das, was er zuvor von Gott hatte; er besitzt dann alles nur noch auf die niedrigste und unvollkommenste Art, nämlich in der Weise des natürlichen Habens. Darum und weil Gott mit seiner Gabe auch die dem Menschen zuvor übertragene Herrschaft zurückzieht, mißbraucht also der Betreffende forthin alles, was er hat, wenn er auch äußerlich noch den Gebrauch hat. Durch die Sünde wird eben alles negiert: Besitzrecht, rechtmäßiger Besitz, Herrschaft, Gebrauch, und zwar dann, wenn jemand erst in der Gnade war und hernach in Sünde gefallen ist, nicht minder, wie wenn jemand schon zuvor in der Sünde war. Todsünde schließt eben ein für allemal jede göttliche Schenkung aus, wie wir jetzt zur Genüge nachgewiesen haben. Da aber ohne die göttliche Schenkung jede menschliche Übertragung nichtig und wertlos ist, so empfängt der Sünder auch durch Kauf, Tausch, Schenkung oder Erbschaft nichts, nicht einmal ein Recht auf etwas, geschweige denn Herrschaft.[1]) Der Ungerechte hat alles mit Unrecht, ihm gehört rein gar nichts, auch wenn

[1]) De civ. dom. I, 25: Sed quia pauci mundani consenciunt huic sentencie, contentati de iure humano vulgariter accepto; unde se habet probare quod nec testium deposicio nec iudicis sentenciacio nec corporalis possessio, sicut nec descensus hereditarius nec commutacio vel ius ad aliquid, nec omnia ista simul.

Zeugen durch ihre Aussagen oder Richter durch ihre Urteile noch so sehr das Gegenteil bekunden. Durch Zeugenaussage oder richterliches Urteil an sich wird ebenfalls noch niemandem ein Recht auf etwas oder Herrschaft erworben. Die gegenteilige Anschauung würde den Zeugen und Richtern eine Befugnis zuschreiben, die ihnen niemals zukommen kann. Machen wir uns klar, worin die Tätigkeit der Zeugen und Richter in Wirklichkeit besteht.[1]) Zeugen, die ein wahres Zeugnis ablegen, sprechen doch nur die Wahrheit oder Tatsächlichkeit einer bereits vorhandenen Gerechtigkeit aus. Ist die von den Zeugen bezeugte Gerechtigkeit nicht schon vor dem Zeugnis vorhanden, so ist eben die Aussage der Zeugen falsch. Aber etwas Falsches billigt nicht etwas Wahres, und etwas, was keine Existenz hat, wie eben das, was von falschen Zeugen ausgesagt wird, bewirkt in keiner Weise etwas. Dementsprechend überträgt eine Zeugenaussage an sich auch noch kein Recht, sondern stellt nur ein bereits vorhandenes Recht ins Licht, und auch dies nur dann, wenn die Zeugen der Wahrheit gemäß aussagen.

Ebenso ist es mit dem Urteilsspruch der Richter. Auch die Richter verleihen durch das von ihnen gefällte Urteil noch keinem Menschen ein Recht. Die Tätigkeit der Richter besteht allein darin, daß sie einen schon vor ihrem Urteil gegebenen Tatbestand anderen bekannt machen. Wenn deshalb Richter jemandem ein Recht zusprechen, so heißt das nur — vorausgesetzt, daß sie gerecht urteilen —, daß sie ein Recht, das schon, wenn auch nur latent, da war, zur

---

[1]) De civ. dom. I, 25: Quoad primum palam sequitur quod officium testium est testificari veritatem iusticie delitentis, que si non prefuerit constat quod deposicio testium erit falsa; et cum nullum falsum probat verum, nec illud quod non habet existenciam quidquam causat, palam sequitur quod testium deposicio non confert jus, sed jus prius latens dilucidat, supposito per possibile veritatis deposicione.

De civ. dom. I, 27/28: Ideo indubie testes, adducti ad testificandum de iure alterius, non testarentur contra se ipsos, si eis prius ius incumberet, non ergo dant jus, licet faciant quod aliis fiat notum. Istud confirmatur ex sentencia sepe dicta, quod non est possibile creaturam iuste conferre quidquam, nisi prius naturaliter sit iustum quod habeat (quia, deficiente recta causa, collacio creature non est iusta); et per consequens Deus prius plene donat.

öffentlichen Kenntnis bringen; sie verleihen also kein Recht. Ein Recht gibt nur Gott, dessen unwandelbarer Wille der Ursprung und die Quelle alles Rechts ist. Die Entscheidung darüber, ob Zeugenaussage oder richterliches Urteil für jemanden ein Recht begründen oder nicht, hängt darum einzig und allein davon ab, daß die Aussage der Zeugen und das Urteil der Richter das entsprechende Zeugnis und Urteil Gottes, des Hauptherrn, zur Voraussetzung hat. Und es kann auch nicht anders sein. Gott kann sich nicht bei irgend einem derartigen Akt wie Zeugenaussage oder richterlichem Urteilsspruch neutral verhalten, da bei jeder geschaffenen, d. h. von Gott bewirkten Handlung notwendig Gott der Schöpfer jedem Geschöpf zuvorkommt.[1]) Also wenn Zeugen der Wahrheit gemäß aussagen oder Richter ein gerechtes Urteil fällen, so macht Gott zuvor dieselbe Aussage und fällt zuvor dasselbe Urteil. Daraus folgt, daß vor jeder durch Menschen entschiedenen Gerechtigkeit jeder, für den ein gerechtes Urteil gefällt wird, bereits volle Gerechtigkeit vor Gott hat. Die Zeugen und Richter sind deshalb jedesmal, wenn sie ein gerechtes Urteil abgeben, nur die Organe Gottes, die seine Willensmeinung kund machen. Wenn die Sache aber so liegt, dann ist selbstverständlich die Gerechtigkeit einer Sache nicht erst von dem menschlichen Urteil

---

[1]) De civ. dom. I, 26/27: Deus non potest in aliquo tali actu deposicionis sive iudicii esse neuter; cum necessario in omni accione creata Creator prevenit quamlibet creaturam: ergo si testes vel iudex deponit aut sentenciat iuridice, Deus prius testatur et sentenciat illud idem. Si ergo ex testimonio vel iudicio creature acquiritur ius homini, multo magis ergo ex necessario iudicio et testimonio Creatoris. Cum ergo in Deo oportet ipsum precedere, nec licet fingere quod non sufficiat ius, nisi homo suppleverit: patet quod, ante omnem iusticiam decisam per homines, habet quicunque pro quo iuste iudicatur, plenam iusticiam quoad Deum. Et patet quod in placitis, ubicunque fertur iustum iudicium, non sunt terreni iudices nisi organa Dei ad promulgandum eius sentenciam; nec propter eorum dicere est quoad placitantis iusticiam plus vel minus: cum ergo non sit possibile Deum testificari vel sentenciare pro jure cuiusquam, nisi sit iustum quod illud habeat; patet primo quod deposicione testium non acquiritur ius homini, nisi iusto. Stat autem in hoc racio: per humanam probacionem non acquiritur, nisi Deus prius iustificet; sed Deus non iustificat pro iniusto, ergo nec creatura iuste iudicat pro iniusto.

abhängig, wird auch die Gerechtigkeit einer Sache durch die Aussage von Zeugen und das Urteil von Richtern weder größer noch geringer, sondern ob etwas recht ist oder nicht, hängt allein von Gottes Urteil ab und ist bereits vor dem Urteil der Menschen entschieden. Gott aber kann nicht durch ein Zeugnis oder ein Urteil für das Recht eines Menschen eintreten, wenn es nicht gerecht ist, daß derselbe jenes Recht hat. Ein Recht in irgend einer Hinsicht kann aber nur der Gerechte haben. Von dem Ungerechten kann es niemals heißen, daß es gerecht ist, daß er etwas hat, da, wie wir früher gesehen haben, der Ungerechte nichts rechtmäßig hat. Alles, was der Ungerechte hat und tut, ist ungerecht; denn kein äußeres Werk des Ungerechten ist gerecht, weil es nicht aus der Tugend der Gerechtigkeit hervorgegangen ist.[1]) Jede Gerechtigkeit im Accidens setzt die Gerechtigkeit im Subjekt voraus. Bevor es darum gerecht ist, daß jemand irgend eine Gabe Gottes hat, muß er selbst in seiner Substanz gerecht sein.[2]) Somit kann Gott allein zu Gunsten des Gerechten ein rechtfertigendes Urteil abgeben. Demgemäß aber wird einem Ungerechten durch menschliche Billigung wie Zeugenaussage und richterlichen Urteilsspruch in keiner Weise ein Recht auf etwas erworben, sondern nur dem Gerechten, und auch diesem — wohl gemerkt — nur infolge der vorausgegangenen göttlichen Rechtfertigung.

Und wie menschliche Billigung an sich noch niemandem ein Recht überträgt, so ebensowenig Herrschaft, und zwar genau aus denselben Gründen, die wir soeben kennen gelernt haben. Wenn ein irdischer Richter sein Urteil dahin abgibt, daß jemand Herrschaft hat, so heißt das nicht, daß durch ein solches Urteil einem Menschen Herrschaft verliehen wird. Das Urteil eines Menschen beweist ja überhaupt an sich noch nichts; es kommt erst in Betracht, wenn es das gleiche Urteil Gottes zur Voraussetzung hat. Ob jemand Herrschaft

---

[1]) De civ. dom. I, 4: Nullum opus extrinsecum est iustum simpliciter, nisi ut procedit a virtute iusticie.

[2]) De civ. dom. I, 9: Et cum omnis iusticia accidentis presupponit iusticiam in subiecto (ut patet ex racione prima prioris capituli), sequitur quod, prius quam iustum sit quod quis habeat donum Dei, oportet eum in sua substancia esse iustum.

hat oder nicht, ist infolgedessen schon längst entschieden, bevor der Richter sein Urteil abgegeben hat. Demgemäß besteht die Tätigkeit eines Richters, wenn er jemandem mit Recht eine Herrschaft zuerkennt, nur darin, daß er eine Herrschaft, deren Vorhandensein bereits entschieden, also von seinem Urteil nicht mehr abhängig ist, als vorhanden erklärt. Somit erlangt durch ein richterliches Urteil noch niemand eine Herrschaft, es sei denn der Gerechte, und auch dieser nur wegen des vor dem richterlichen Urteil von Gott gefällten Urteils.[1])

Also wie wir auch die Sache betrachten mögen, immer wieder kommen wir zu demselben Resultat, daß, weil alle wahre Herrschaft von der Billigung, bezw. Verleihung Gottes abhängig ist, keinem Menschen eine gerechte bürgerliche Herrschaft eignen kann, der nicht in der Gerechtigkeit oder Gnade ist, oder, positiv ausgedrückt, daß gerechte bürgerliche Herrschaft stets die Gnade oder Gerechtigkeit oder Liebe voraussetzt.[2])

Wird aber so die bürgerliche Herrschaft abhängig gemacht von der Gnade, so eben damit auch von der natürlichen oder evangelischen Herrschaft,[3]) wie wir das bereits zu Anfang behauptet haben. Denn nicht nur, daß allein der Gerechte wahre Herrschaft haben kann, nein, er hat auch in der Tat wahre Herrschaft, und zwar wahre Herrschaft

---

[1]) De civ. dom. I, 28/29: Ex istis colligitur, cum omnis potestas a solo Deo tribuitur, et ius, quod est proxima racio utendi donario, cum precedit omnem usum (ut patet ex dictis), a solo Deo donatur; sequitur quod ministerialis donacio creature presupponit donacionem Dei secundum illa iura que solum convenit Deo dare; et cum Deus non donat nisi grato, palam sequitur quod dominium presupponit dominium esse gratum; et cum iudex sentencians presupponit sentenciam ferendam esse probatam per testimonium Trinitatis, patet quod ipse non dat sed declarat decisum dominium.

[2]) De civ. dom. I, 29: Et per consequens omnis peccans mortaliter est indispositus ad civiliter dominandum.

De civ. dom. I, 144: Nisi enim sit in gracia, non est dignus aliquid possidere.

De civ. dom. I, 25: Sic, inquam, gracia requiritur ad usum, et per consequens ad omne verum dominium.

[3]) De civ. dom. I, 37: Confirmatur per hoc quod nullum civile dominium est iustum simpliciter, nisi in naturali dominio sit fundatum.

über die ganze Welt, freilich nicht als bürgerliche Herrschaft, wohl aber als natürliche oder evangelische Herrschaft, nämlich nach natürlichem oder evangelischem Recht. Ist aber die bürgerliche Herrschaft von der Gnade abhängig und andrerseits mit der Gnade die universale natürliche oder evangelische Herrschaft gegeben, so folgt, daß wir mit vollem Recht ebenso gut die natürliche oder evangelische Herrschaft wie die Gnade als die Voraussetzung für jede bürgerliche Herrschaft bezeichnen können.[1]) Von welcher prinzipiellen Bedeutung dies für unser Urteil über die bürgerliche Herrschaft ist, werden wir hernach erkennen, wenn wir dazu übergehen, Wiclif's Staatsideal zu kennzeichnen. Zuvor handelt es sich jetzt darum, den Nachweis zu bringen, daß wirklich jeder Gerechte über die ganze Welt herrscht, womit wir zu dem zweiten der beiden grundlegenden Sätze kommen, die Wiclifs Stellung in der Frage des Güterbesitzes bedingen.

Während es also früher hieß, daß ein Ungerechter über nichts in Wahrheit herrscht, heißt es jetzt, daß jeder Gerechte wahre Herrschaft über die ganze Welt hat.[2])

Der Gerechte hat erstlich einmal alles, was zu einer wahren Herrschaft erforderlich ist.

Wir waren im vorigen Abschnitt davon ausgegangen, daß jeder bürgerliche Herr ein Recht auf die Sache haben muß, über die er bürgerlich herrscht. Jeder Gerechte aber hat ein Recht auf den Besitz aller Güter in der Welt. Denn der Gerechte ist vermöge der Gnade der Prädestination der Adoptivsohn Gottes und damit der Erbe Gottes. Als solcher aber hat er naturgemäß ein Recht auf das ganze Reich, mithin selbstverständlich auch auf jeden einzelnen Teil dieses Reiches, d. h. nichts anderes als daß, wie oben gesagt, jeder Gerechte ein Recht auf den Besitz aller Güter der Welt hat, oder, was dasselbe ist, daß jedem Gerechten alle Güter der Welt gehören.[3])

---

[1]) De civ. dom. I, 39: Et patet conclusio quod civile dominium presupponit graciam, quia dominium naturale.

[2]) De civ. dom. I, 47: Consequenter ad dicta restat ostendere quod quilibet iustus dominatur toti mundo sensibili.

[3]) De civ. dom. I, 47: Iterum, omnis existens in caritate predestinacionis est, quandocunque habet graciam Dei, filius adoptivus; sed eo

Weiter hatten wir gesehen, daß alle wahre Herrschaft die Schenkung Gottes voraussetzt, da die Kreatur alles, was Gott nicht geschenkt hat, unrechtmäßig besitzt. Aber jeder Gerechte hat von Gott die ganze Welt wie auch die volle Herrschaft über dieselbe. Denn wenn jemand den Rechtstitel der Gnade oder das evangelische Recht hinsichtlich irgend einer Sache besitzt, dann hat derselbe die ganze Welt mit allen ihren Gütern, da Gott nicht einen Teil schenken kann, wenn er nicht das Ganze geschenkt hat.[1]) Gott nämlich schenkt keinem Menschen etwas, dem er nicht zuvor sich selbst geschenkt hat,[2]) wie es das Wort des Apostels besagt: „Wer aber Christi Geist nicht hat, der ist nicht sein.“[3]) Der Zusammenhang ist folgender. Gott schenkt, wie wir wissen, nur dem Gerechten oder dem, der in der Gnade ist. Der Gerechte oder der, welcher in der Gnade ist, das aber ist eben der nämliche, der Christi Geist, also Gott selbst, hat. Hat nun aber der Gerechte die Gnade und mit der Gnade das evangelische Recht betreffs einer Sache, so hat er infolgedessen zuvor stets Gott selbst; denn hätte er Gott nicht, so wäre er auch nicht Gottes, wäre also auch nicht gerecht und hätte dementsprechend weder die Gnade, noch in irgend einer Hinsicht ein wahres Recht, noch sonst etwas, da der Ungerechte nichts hat, weil Gott demselben nichts schenkt. Indem dagegen der Gerechte Gott selbst hat, hat er auch alle Güter der ganzen Welt, weil alles, was

---

ipso quod sic, habet ius ad regnum integrum, et per consequens ad quamlibet eius partem.

[1]) De civ. dom. I, 52: Si quis habet titulum gracie vel ius ewangelicum ad aliquod, tunc habet totum mundum et omnia ista bona, cum Deus non potest donare partem nisi totum donaverit.

[2]) De dom. div. III, 214: Et patet quod Deus non potest alteri quidquam dare nisi principaliter det se ipsum.

De dom. div. III, 223: Nam iuxta dicta proximo capitulo, Deus non potest donare aliquid creature nisi principaliter det se ipsum: quelibet ergo creatura beata optimo modo possibili habet Deum.

[3]) De civ. dom. I, 63: Primo ex hoc quod Deus non potest donare posterius nisi prius donet quodlibet essencialiter ipso prius, cum sit prima natura donans ordinatissime, non potens donare aliquid nisi prius naturaliter det se ipsum, iuxta illud apostoli, Rom. VIII, 9: Si quis spiritum Jesu non habet, non est eius.

aus Gott folgt.[1]) Denn in Gott ist das intelligible Sein, das esse intelligibile, jeder Kreatur. Wem deshalb Gott geschenkt wird, dem also auch das intelligible Sein aller Dinge, mit diesem intelligiblen Sein aber auch das potentielle Sein, das esse possibile in causis, und das aktuelle Sein, das esse existere in proprio genere, jeder Kreatur, da dieses dem intelligiblen Sein wo möglich noch wesentlicher anhaftet als das Accidens dem Subjekt. Indem aber so jeder Gerechte mit dem Besitz Gottes zugleich das Gott einwohnende esse existere, das aktuelle Sein aller Dinge, hat, hat er eben alle Dinge. Dies wird noch zum Überfluß durch ein Wort des Apostels bestätigt. „Welcher auch seines eignen Sohnes nicht hat verschonet, sondern hat ihn für uns alle dahin gegeben; wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken?" — mit diesem Wort bezeugt der Apostel, daß, wie wir es zuvor behauptet haben, Gottes Verleihung seiner selbst die Verleihung aller Dinge involviert. Andernfalls würde es mit Gottes Schenkung seiner selbst ebenso sein, wie wenn jemand ein Pferd oder sonst etwas schenkte, aber etwas, was dem Pferd oder dem betreffenden Gegenstande wesentlich anhaftet, nicht mitschenkte. Eine solche Schenkung wäre lächerlich, und jedenfalls schenkt Gott nicht in der Weise.

Also es bleibt dabei, der Gerechte hat von Gott die ganze Welt mit allen ihren Gütern. Und aus demselben

---

[1]) De civ. dom. I, 50/51: Item, eo ipso quo donat principale, donatur et quodlibet essencialiter consequens ex eodem. Sed Deus non donat quidquam homini, nisi principaliter det se ipsum (ut patet Rom. VIII, 32, et declaratum est de divino Dominio, tractatu tercio, capitulo secundo); ergo Deus donat quodlibet accessorium consequens ex se ipso. Minor patet ex eo quod ridiculosa esset donacio dare equum vel quodvis aliud subiectum, non donando partem vel accidens consequens ex eodem; et habito consequente palam sequitur: cum esse intelligibile cuiuslibet creature absolute necessario inest Deo, sed Deus donatur homini, igitur et esse intelligibile cuiuslibet creature; et cum supremum esse possibile creature, et per consequens multo magis esse existere cuiuslibet creature, cum id adheret esse intelligibile essencialius, si fieri potest, quam accidens ad subiectum. Et ista racio dat plenam fidem nutritis in materia de ydeis, et patet ex testimonio apostoli, Rom. VIII, 32: Si Deus, inquit, proprio Filio non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum, quomodo non eciam cum illo omnia nobis donabit?

Grunde, aus dem der Gerechte den wahren Besitz der ganzen Welt hat, hat er auch die wahre Herrschaft über die ganze Welt; denn wie Gott sich selbst dem Gerechten mitteilt, so auch seine volle Herrschaft.[1])

Es herrscht also jeder Gerechte über die ganze Welt. Das kann auch um deswillen nicht anders sein, weil der Gerechte, wie wir wissen, der Adoptivsohn Gottes ist. Denn wie der Sohn des Königs, wenn er sich nicht vergangen hat und keinen Höheren über sich hat, dessen Herrschaft mit der seinigen unvereinbar wäre, der wahre Herr des ihm von seinem Vater verliehenen Reiches ist, so ist auch jeder Gerechte als der Sohn des ewigen Königs, da er keines Vergehens schuldig ist und keine Herrschaft über sich hat, die der seinigen widerspräche, in Wahrheit der Herr des ihm von Gott verliehenen Reiches, nämlich der ganzen Welt.[2]) Und wie die Gerechten Adoptivsöhne Gottes sind, so sind sie auch Brüder und Miterben Christi, von dem es im Hebräerbrief heißt: „Alles hast du untertan zu seinen Füßen. In dem, daß er ihm alles hat untertan, hat er nichts gelassen, das ihm nicht untertan sei.“ Da hiernach Christus bereits in seiner Menschheit die Herrschaft über das Universum hat, so ist auch den Gerechten als den Brüdern und Miterben Christi alles unterworfen, was nichts anderes heißt, als daß die Gerechten über die ganze Welt herrschen.[3])

---

[1]) De civ. dom. I, 64: Et per consequens sicut communicat suo donatorio se ipsum, sic et totum amplum suum dominium, iuxta illud Matth. XXIV, 47: Amen dico vobis, super omnia bona sua constituit eum.

[2]) De civ. dom. I, 47: Iterum, omnis existens in caritate predestinacionis est, quandocunque habet graciam Dei, filius adoptivus; sed, eo ipso quod sic, habet ius ad regnum integrum, et per consequens ad quamlibet eius partem; ergo omnis sic iustus dominatur toti mundo sensibili: maior supponitur ex fide et racione filii adoptivi; et minor patet ex hoc quod, quantumcunque fuerit iuvenis filius regis, si non forisfecerit nec habuerit superiorem, cuius regnacio est incompossibilis regno suo, eo ipso est verus dominus dati regni. Cum ergo quilibet sic iustus est filius Regis eterni, non forisfaciens nec habens regnacionem contrariam sibi, quilibet talis est vere dati regni dominus.

[3]) De civ. dom. I, 65: Sed et doctor gencium, Hebreorum II, 8, probat quod Christus habet dominium universitatis humanitus, per illud Psalmi, Omnia subiecisti sub pedibus eius: in hoc, inquit, quod omnia

Die Wirklichkeit dieser universalen Herrschaft jedes Gerechten wird schließlich auch noch dadurch erwiesen, daß jeder Gerechte die ganze Welt gebraucht, d. h. den wahren, rechtmäßigen Gebrauch der ganzen Welt hat.[1]) Niemand aber hat von etwas wahren Gebrauch, worüber er nicht Herrschaft, nämlich wahre Herrschaft, hat. Denn sonst würde er etwas gebrauchen, was zu gebrauchen er gar nicht das Recht hat, würde also das Betreffende mißbrauchen. Hat deshalb der Gerechte den wahren Gebrauch der ganzen Welt, so hat er auch die wahre Herrschaft über die ganze Welt. Es handelt sich also nur darum, ob wirklich jeder Gerechte den wahren Gebrauch der ganzen Welt hat. Und eben das ist in der Tat der Fall. Denn indem eine von Natur geringere Sache jemandem nützt, gebraucht er dieselbe. Aber die ganze Welt nützt jedem Gerechten vielfältig, wie es der Apostel mit den Worten bezeugt: „Wir wissen aber, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen, die nach dem Vorsatz berufen sind.“ Also dem Gerechten dient

---

ei subiecit, nihil dimisit non subiectum ei. Sed cum nos simus fratres Christi, filii adoptivi, coheredes sui, sequitur per idem, quod omnia sunt nobis subiecta, eciam ipsemet Christus.

[1]) De civ. dom. I, 48 49: Item, omnis iustus utitur toto mundo sensibili; sed nullo utitur cuius non habet dominium (cum sit iustus), ergo omnis iustus dominatur toti mundo sensibili. Argumentum patet ex dictis de usu et dominio innocentis: nam eo ipso quo res natura inferior proficit alicui, de tanto ipsa utitur usu dominativo; sed totus mundus prodest cuicunque iusto multipliciter; ergo, etc.: prodest enim sibi de quanto terminat actum meritorium copulandi, de quanto integrat universitatem a qua iustus preficitur, et ipsum iuvat tanquam in natura; aliter enim non diceret apostolus, 1. Tim. VI, 17, quod Dominus prestat nobis omnia habunde ad fruendum. Si enim iusto serviat iniustus, adversans et crucians cum pena et ceteris que videntur a servicio iusti maxime elongari, multo magis et alia que videntur minus contraria: et ista videtur esse sentencia apostoli (Rom. VIII, 28), Scimus enim quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, hiis qui secundum propositum vocati sunt sancti. Si ergo omni predestinato, secundum eternum Dei propositum, omnia inferiora proficiunt, quomodo non foret illorum dominus? ut si iustus habuerit usumfructus de bonis avari, merendo ex illis beatitudinem, ubi avaro non serviunt sed dominando obfiunt, quomodo diceretur avarus istorum dominus et non iustus, cum quomodocunque et quandocunque voluerit potest recipere eorum usum.

oder nützt die ganze Welt, indem ihn die ganze körperliche Natur mit Rücksicht auf das letzte Ziel, die Seligkeit, fördert. Wenn aber so jedem Gerechten oder Prädestinierten nach dem ewigen Ratschluß Gottes alles Geringere nützt oder dient, wie sollte er dann nicht der Herr desselben sein! Eben in Gemäßheit jenes höchsten, besten Gebrauches, den der Gerechte von allen Gütern der Welt hat, herrscht jeder Gerechte über die ganze Welt.

Fassen wir nun kurz das Resultat unserer bisherigen Untersuchungen zusammen, so ist es folgendes:

Der Ungerechte hat keinerlei wahre Herrschaft. Herrschaft setzt vielmehr stets die Gerechtigkeit oder die Gnade voraus. Alle bürgerliche Herrschaft ist darum nur gerecht, wenn das Subjekt der Herrschaft gerecht ist oder in der Gnade steht. Jeder Gerechte aber ist Herr des Universums, da Gnade die Herrschaft über alle Güter der Welt involviert.

Damit ist aber endgültig die Richtigkeit unserer zu Anfang aufgestellten Behauptung erwiesen, nämlich daß die bürgerliche Herrschaft — eben weil sie die Gnade voraussetzt — die natürliche oder evangelische Herrschaft zur Voraussetzung haben muß.

Welchen Wert hat denn nun aber diese Feststellung? Sie würde nichts Neues enthalten, wenn sie nur besagen sollte, daß allein der eine gerechte bürgerliche Herrschaft hat, der zuvor auf Grund der Gnade natürliche oder evangelische Herrschaft hat, da ja eben die natürliche Herrschaft mit der Gnade unmittelbar gegeben ist. Es würde sich also in Wirklichkeit nur um eine andere Ausdrucksweise für dieselbe Sache handeln. Allein jene Feststellung will noch weit mehr besagen. Nicht nur, daß die bürgerliche Herrschaft eines Menschen nur dann gerecht ist, wenn er zuvor die Gnade und mit der Gnade die natürliche Herrschaft hat, sondern — und das ist eben das Neue — die bürgerliche Herrschaft ist nur dann gerecht, wenn sie der natürlichen Herrschaft konform ist, wie das bürgerliche Recht nur dann gerecht ist, wenn es sich in Übereinstimmung mit dem natürlichen Recht befindet.[1])

[1]) Cf. De civ. dom. I, 1. Motto: Ius divinum presupponitur iuri civili. Dominium naturale presupponitur dominio civili.

Bisher hatte es sich einfach darum gehandelt, festzustellen, daß nur der Gerechte eine gerechte bürgerliche Herrschaft haben kann. Über die bürgerliche Herrschaft, ob dieselbe so, wie sie ist, gerecht ist oder nicht, war bisher noch nichts gesagt. Es war nur gezeigt, daß eine gerechte bürgerliche Herrschaft jedenfalls erstlich einmal die Gnade oder Gerechtigkeit des Subjekts voraussetzt, weil wahre Herrschaft stets in der Gnade oder Gerechtigkeit gegründet sein muß. Herrschaft, die dieses Fundaments entbehrt, ist eben keine wahre Herrschaft. Andrerseits folgt nun aber direkt aus dem Besitz der Gnade eine ganz bestimmte Art der Herrschaft, nämlich die natürliche oder evangelische Herrschaft. Demgemäß ist jetzt zu untersuchen, ob denn auch die bürgerliche Herrschaft innerhalb der natürlichen Herrschaft Raum hat, oder ob die bürgerliche Herrschaft aus dem Rahmen der natürlichen Herrschaft herausfällt. Eben von der Beantwortung dieser Frage wird es abhängen, wie über die bürgerliche Herrschaft zu urteilen ist. Denn da die bürgerliche Herrschaft ebenso wie das bürgerliche Recht nur eine menschliche Institution ist, die erst wegen der Sünde eingeführt ist, während die natürliche Herrschaft gleich dem natürlichen Recht von Gott selbst eingesetzt ist,[1]) so ist die bürgerliche Herrschaft an sich noch nicht gerecht, sondern erst vermöge ihrer Übereinstimmung mit der natürlichen Herrschaft.[2]) Es handelt sich also jetzt darum, zu zeigen,

---

[1]) De civ. dom. I, 125/126: Ex istis incidenter patet divisio inter dominium naturale vel ewangelicum, et civile. Dominium quidem naturale est dominium divinitus institutum, in primo titulo iusticie fundatum, quotlibet divites ex equo compaciens, sed alienacionem dominantis, servata iusticia, non permittens: dominium autem civile est dominium occasione peccati humanitus institutum, incommunicabile singulis et ex equo multis dominis, sed abdicabile servata iusticia.

De civ. dom. I, 127: Ideo indubie quod amplius est de divino quam primo sit divinitus inspiratum, a malo culpe est; ideo satis signanter dicitur quod dominium civile est dominium occasione peccati humanitus institutum.

[2]) De civ. dom. I, 98/99: Et confirmacio illius est quod dominium vie sic communicatum foret similius dominio status innocencie et dominio patrie: cum ergo ista sint mensure imperfecti dominii viatoris, sequitur quod dominium vie, racione sue communicacionis, sapit perfeccionem.

welche Konsequenzen sich für den heutigen Gesellschaftszustand aus der Lehre von der natürlichen Herrschaft ergeben. Wir kommen damit zu dem Kern der Lehre Wiclifs vom Güterbesitz, nämlich zu der Lehre von der Gemeinsamkeit aller Güter, die sich mit Notwendigkeit aus dem Satze ergibt, daß jeder Gerechte Herr der ganzen Welt ist.

Es müssen alle Güter Gottes gemeinsam sein: Denn jeder Mensch muß in der Gnade sein. Ist er aber in der Gnade, so ist es auch — wie wir wissen — der Herr der gesamten Welt. Wenn daher jeder Mensch in der Gnade ist, so muß jeder Mensch Herr des Universums sein, was sich jedoch mit der Menge der Menschen nicht vertragen würde, wenn nicht alle jene Menschen alles in Gemeinschaft haben müßten. Also muß alles gemeinsam sein.[1])

Gegen die Gütergemeinschaft wird nun freilich manches geltend gemacht, so dies, daß Gemeinwesen, in denen Gütergemeinschaft herrschte, untergehen würden, da sich niemand um gemeinsame Dinge kümmern würde.[2]) Allein dieser Einwand besagt nichts gegen den Kommunismus. Denn wenn auch die meisten Menschen weniger um gemeinsame Güter Sorge tragen, so ist das doch jedenfalls Sünde. Je besser nämlich etwas ist, desto mehr muß es geliebt werden. Nun sind aber die gemeinsamen Güter die besten; also müssen sie auch am meisten geliebt werden. Geschieht es nicht, so ist es eben, wie bereits gesagt, Sünde. Wenn jedoch alle

---

[1]) De civ. dom. I, 96: Primo quod omnia bona Dei debent esse communia. Probatur sic: Omnis homo debet esse in gracia, et si est in gracia est dominus mundi cum suis contentis; ergo omnis homo debet esse dominus universitatis: quod non staret cum multitudine hominum, nisi omnes illi deberent habere omnia in communi; ergo omnia debent esse communia.

[2]) De civ. dom. I, 97: Secundo restat tollere obiectus sophisticos qui volant communiter contra id. Primo videtur quod perirent pollicie, cum nullus curat de rebus communibus. Sed declarabitur posterius quod, observata ista lege, foret policia optime conservata; et quod plurimi minus curant de bonis communibus, est peccatum; et per consequens non infirmat quod omnia debent esse communia, quia indubie quilibet maxime curaret de bonis communibus. Probatur: Proporcionabiliter sunt bona diligenda ut sunt meliora; bona communia sunt optima; ergo sunt maxime diligenda.

Menschen in der Gnade wären, so würden sie sich ja dieser Sünde gar nicht schuldig machen; es würde vielmehr ein jeder gerade am meisten um die gemeinsamen Güter sorgen. Jener Einwand erweist sich somit als hinfällig.

Ebensowenig hat es zu bedeuten, wenn gegen den Kommunismus mit Aristoteles darauf verwiesen wird, daß, wenn alles gemeinsam sein müsse, dann auch die Frauen zum geschlechtlichen Gebrauch gemeinsam sein müßten.[1]) Es ist

---

[1]) De civ. dom. I, 99: Secundo obicitur ex hoc quod 'Aristoteles, secundo Politicorum, capitulo primo, diffuse per multas raciones vivaces reprobat policiam Socratis opinantis quod omnia debent esse communia: ymmo Nicolaus dyaconus de quo Act. VI, 5 legitur contaminatus ex ista heresi; unde Apoc. II, 6 dicit Deus episcopo ecclesie Ephesine, Hoc habes bonum, quod odisti facta Nicholaitorum que et ego odi'. Ad illud dicitur quod sentencie philosophorum contra quos arguit Aristoteles sunt, ut plurimum, catholice et per consequens philosophice, licet raciones sue ex equivoca vel sinistra intelleccione videantur secundum corticem verborum, procedere contra istos. Capit ergo Aristoteles de Socrate quod omne bonum hominis debet esse commune cuilibet, ad quemlibet usum dandum; et sic uxores forent communiter cuilibet supponende, et sic periret bonum coniugii vel educacio, cognacionis distinccio, parentum discrecio aut veneracio; et confusio feminarum pluris discordie, quia vinculi pacis dirrupcio contra legem nature. Unde non credo Socratem sic sensisse, sed istum sensum solum catholicum habuisse, quod cuilibet licet habere aliquem usum utilem de quibuscunque bonis fratris; quod est catholicum, eo quod non aliter diligit proximum sicut debet, nisi complaceat sibi de bonis proximi. Et revera illa meritoria complacencia in bonis alterius, et displicencia in nocivis, est usus prestancior quam procreacio prolis, quia actus meritorius, quo communicans comitat in bonis anime que sunt utiliora quam bona corporis: unde istum usum fructiferum docet apostolus, Rom. XII, 15, volens nos gaudere cum gaudentibus et flere cum flentibus.

Et revera Aristoteles decidet istum fucum sophisticum: 'Quilibet debet habere uxorem proximi commune bonum, eciam quoad usum; ergo debet ipsam carnaliter cognoscere': cum turpissime argumentatur a superiori ad suum inferius sine aliquo rectificante consequenciam. Et forte fuit in isto errore Nicolaus diaconus: 'Si cibaria erant apostolis communia ad vescendum et sic de quibuscunque aliis quo ad usum debitum, ergo per idem uxor debet esse communis ad actum venericum': sed procul a fideli logico ista deduccio. Sive autem Socrates sic intellexerit, sive non, non contendo; sed scio quod quilibet Christianus ex lege caritatis debet habere talem usum de quibuscunque bonis proximi, eciam malis pene (iuxta illud apostoli 2. Kor. XI, 29: Quis infirmatur et ego non infirmor? quis scandalisabitur et ego non

dies einer der Gründe, weswegen Aristoteles das kommunistische Staatsideal des Sokrates verwirft. Demgegenüber wäre aber erstlich einmal zu fragen, ob denn auch Aristoteles dem Sokrates überhaupt gerecht wird, wenn er annimmt, daß der Kommunismus des Sokrates notwendig auch die Weibergemeinschaft postuliere. Aristoteles freilich ist der Ansicht. Er folgert so: Da jedes Gut eines Menschen jedem gemeinsam sein müsse, so hieße das doch, daß es jedem zu jedem Gebrauch gegeben werden müsse. Folglich müßten auch die Frauen jedem zum geschlechtlichen Gebrauch gemeinsam sein.

Es steht indessen noch sehr dahin, ob dies wirklich die Meinung des Sokrates gewesen ist, oder ob er nicht vielmehr nur hat sagen wollen, daß jeder Mensch irgend einen nützlichen Gebrauch von allen Gütern des Bruders haben müsse, was ein durchaus katholischer Gedanke sein würde; denn niemand liebt den Nächsten so, wie er muß, wenn er nicht an allem, was den Nächsten betrifft, Anteil nimmt. Solch Wohlgefallen an dem, was zum Besten des Nächsten ist, und Mißfallen an dem, was zu seinem Schaden ist, das ist der beste Gebrauch, den jemand von den Gütern des Nächsten haben kann, ja ein besserer Gebrauch als die Hervorbringung von Nachkommenschaft, da es sich bei jenem Gebrauch um die Gemeinschaft an geistigen Gütern handelt, die doch besser sind als die Güter des Körpers. Und an einen solchen Gebrauch denkt auch der Apostel, wenn er will, daß wir uns freuen mit den Fröhlichen und weinen mit den Weinenden. Einen derartigen Gebrauch muß jeder Christ nach dem Gesetz der Liebe von allen Gütern des Nächsten haben, und in diesem Sinne muß auch das Weib des Nächsten einem jeden gemeinsam sein. Ist dies die Meinung des Sokrates gewesen, so ist also nichts gegen sie zu sagen. Anders aber liegt die Sache, wenn Sokrates wirklich die Ansicht vertreten hätte, daß, da alles gemeinsam sein müsse, auch die Frauen zum geschlechtlichen Gebrauch gemeinsam sein müßten. Dann wäre allerdings Aristoteles völlig berechtigt gewesen, das kommunistische Staatsideal des Sokrates zu verwerfen. Freilich gegen den Kommunismus selbst würde auch dies noch nichts

uror?), et per consequens omnia positiva proximi; eciam mors et pena debent esse sua, ut dicit apostolus, 1. Kor. III, 22.

beweisen; das wäre nur der Fall, wenn aus demselben notwendig die Weibergemeinschaft folgte, wie Aristoteles meint. Allein das ist eben ein Irrtum des Aristoteles. Der rechte Gebrauch aller Dinge setzt die Herrschaft voraus. Dieser Herrschaft aber geht jeder verlustig, der die Güter Gottes mißbraucht und so in Todsünde fällt, womit er auch zugleich jedes Recht verliert. Wer nun aber ein Weib ansiehet ihrer zu begehren, der hat schon mit ihr die Ehe gebrochen in seinem Herzen. Also bereits der, welcher ein Weib in sündlichem Verlangen anschaut, macht sich der Todsünde schuldig und verliert damit jede Herrschaft, wieviel mehr da nun erst der, welcher sich noch einen gröberen Mißbrauch zu Schulden kommen läßt.[1])

Die Lehre von der Gemeinsamkeit aller Güter führt also keineswegs zur Weibergemeinschaft. Somit ist in dieser Hinsicht nichts gegen den Kommunismus einzuwenden.

Ebensowenig stichhaltig ist der dritte Einwand, daß die Lehre von der Gütergemeinsamkeit dem Diebstahl und Raub die Tür öffne, da, wenn alles gemeinsam sein müsse, es nicht mehr möglich sei, etwas Fremdes zu nehmen, weil jeder, was er sich auch aneigne, stets nur das Seinige nehme.[2]) Allein hier liegt derselbe falsche Schluß vor wie zuvor, als aus der Gemeinsamkeit aller Dinge die Weibergemeinschaft gefolgert wurde. Wer sich unrechterweise — viciose — anmaßt, von den Gütern des Nächsten Besitz zu ergreifen, der verliert die Herrschaft, folglich eignet er sich unrechtmäßigerweise Fremdes an und begeht so einen Raub oder Diebstahl.[3])

---

[1]) De civ. dom. I, 101/102: Ideo oportet sic arguentem sic fundare quod manet dominium cum iniusticia; quod non potest. Unde cum videns mulierem ad concupiscendum eam iam mechatus est in corde suo, et per consequens deest sibi eius dominium; multo magis procedens ad abusum grossiorem illicitum abutitur alienis et sic de quibuscunque bonis, eo ipso quod viciose presumpserit ipsa occupare, deest sibi illorum dominium.

[2]) De div. dom. I, 96: Tercio principaliter argumentatur contra predicta per hoc 'quod, si omnia debent esse communia, tunc non contingeret rapere alicna, cum quicunque qui usus fuerit bonis Dei, iuste ipsa occupat tamquam sua'.

[3]) De civ. dom. I, 101: Redeundo ergo ad propositum, conceditur quod omnis iniustus occupans quodcunque bonum Dei capit rapina,

Also die Lehre von der Gütergemeinsamkeit involviert keineswegs Diebstahl.

So erweisen sich denn alle gegen den Kommunismus erhobenen Bedenken und Erwägungen als nichtig und es bleibt infolgedessen dabei, daß alles gemeinsam sein muß, auch nach dem Naturgesetz und dem Gesetz der Liebe. Denn im Urzustande, in dem allein das Naturgesetz galt, im status legis nature oder status innocencie, war alles gemeinsam ohne bürgerlichen Eigenbesitz.[1]) Es wäre aber im Urzustande nicht so gewesen, wenn es nicht eine Forderung des Naturgesetzes wäre, daß alles gemeinsam ist.

Eben dasselbe aber fordert auch das Gesetz der Liebe, die nicht das Ihre sucht, also nicht danach trachtet, Eigentümer von etwas zu sein, sondern alles in Gemeinschaft zu haben begehrt.[2])

Und was Naturgesetz und Gesetz der Liebe lehren, das wird bestätigt durch das Beispiel des Herrn wie seiner Jünger und der ersten christlichen Gemeinde. Denn Christus verschmähte samt seinen Jüngern den Sonderbesitz; sie hatten vielmehr alles in Gemeinschaft, wie auch in der jerusalemischen Christenheit die Gütergemeinschaft herrschte.[3])

---

furtu, vel latrocinio aliena, ut dixi superius capitulo quinto. Ideo dixi ex ista sentencia catholica quod contingit faciliter hominem esse furem, cum in quantum incidit in mortale, abutendo bonis Dei perdit dominium, et per consequens iniuste, latente aut invito domino, usurpat capere aliena etc. cf. oben S. 43, Anm. 1.

[1]) De civ. dom. I, 145: Et eque tercio est contra naturam quod divites seculi iniurientur pauperibus, ducentes eos ad mendicitatem, cum in statu innocencie omnia debuerunt naturaliter esse communia.

De civ. dom. II, 154: Similiter, de quanto aliqua lex ducit propinquius ad conformitatem legis nature in que omnia debent sine civili proprietate esse communia, est ipsa perfeccior; sed lex dicta Christi paciendi iniurias et non suscitandi lites pro temporalium proprietate propinquius ducit ad statum legis nature, in quo omnia debent esse communia, quam civilis, ergo ista cum suis regulis est legi civili perfeccior.

[2]) De civ. dom. I, 108: Ex istis patet septima condicio caritatis, scilicet quod non querit esse proprietarius sed habere omnia in communi.

[3]) De civ. dom. I, 96/97: In cuius confirmacionem Veritas cum suis discipulis aufugit proprietatem sed habuit temporalia in communi (ut patet posterius), et post eius ascensionem erant eius discipulis omnia communia; dividebatur enim singulis prout cuicunque opus erat, Act. IV, 35.

Die Gütergemeinschaft entspricht somit dem göttlichen Recht, wie es uns im Naturrecht und im evangelischen Recht offenbart ist. Daraus folgt, daß nur dasjenige Verhältnis des Menschen zu den Gütern der Welt vollkommen ist, in dem die gemeinschaftliche Form des Besitzens völlig zu ihrem Recht kommt.[1]) Eben dies war aber der Fall bei der natürlichen Herrschaft, die als die vollkommenste Form der Herrschaft Norm und Maßstab für jede bürgerliche Herrschaft ist. Demgemäß kann eine bürgerliche Herrschaft nur dann vollkommen sein, wenn sie gleichfalls der Forderung, daß alles gemeinsam sein muß, gerecht wird. Da nun aber der bürgerlichen Herrschaft das Prinzip der Güterteilung oder des Sonderbesitzes zu Grunde liegt, so ist über dieselbe zu urteilen, daß sie etwas Unvollkommenes ist und nach Sünde schmeckt.[2])

Danach darf also ein Gerechter unter keinen Umständen bürgerliche Herrschaft haben? Diese Frage läßt sich nicht so ohne weiteres beantworten. Das Ideal ist und bleibt selbstverständlich die völlige Gütergemeinschaft, und das Eigentum ist auf jeden Fall etwas Unvollkommenes. Am

---

De dom. div. III, 203: Salvatorque noster cum suis apostolis noluit esse proprietarie dominans, sed communicative, quantum exigit status viancium pro medio ut supernum dominium acquiretur.

De eccl. S. 303: Non est possibile quod Christus, sponsus ecclesie, faciat vel habeat quicquam humanitus nisi secundum communicacionem tocius sue ecclesie, quia aliter esset sponsus ingratus sponse sue, cum sit personaliter sibi ydemptificatus, sed quelibet tanta communicacio excludet proprietatem civilem; ergo non est possibile quod Christus sponsus ecclesie vivat secundum proprietatem civilem. Et hec est racio quare Christus amavit bona communia et Apostolus tantum reprobat eos qui „querunt que sua sunt."

[1]) De civ. dom. I, 98/99: Et confirmacio illius est quod dominium vie sic communicatum foret similius dominio status innocencie et dominio patrie: cum ergo ista sint mensure imperfecti dominii viatoris, sequitur quod dominium vie, racione sue communicacionis, sapit perfeccionem. Secunda confirmacio est quod dominium, ut communicabile, est naturale et spirituale; dominium autem, ut repugnat communicacioni, est artificiale et corruptibile; ergo melior est condicio communicacionis in dominio quam condicio proprietatis. Et iste raciones darent cuicunque philosopho nutrito in rectis principiis plenam fidem.

[2]) De civ. dom. I, 128: Sed ex dictis posset capi evidencia credendi quod civile dominium, in quantum huiusmodi, sapit nequiciam.

besten wäre es darum, wenn aller Eigenbesitz und damit alle bürgerliche Herrschaft aufgehoben wäre. Dann hätten wir den evangelischen Staat, in dem alles gemeinsam wäre.[1]) Aber solange die Sünde vorhanden ist, muß auch mit dem Eigentum gerechnet werden, und die wichtige Frage ist nun eben die, wie die Gerechten sich hinsichtlich des Eigentums und der bürgerlichen Herrschaft zu verhalten haben, ob sie überhaupt Eigentum und bürgerliche Herrschaft haben dürfen oder nicht. Ihre Beantwortung findet diese Frage dahin, daß jedenfalls bürgerliche Herrschaft nur dann einem Gerechten eignen kann, wenn die Forderung, daß alles gemeinsam sein muß, dabei doch zur Geltung kommt, sei es auch nicht in der äußeren Form. Da eben bürgerliche Herrschaft nur gerecht ist, insofern als sie mit der natürlichen Herrschaft übereinstimmt, so muß auch das der natürlichen Herrschaft wesentliche Moment der Gemeinsamkeit in der bürgerlichen Herrschaft zum Ausdruck kommen. In vollem Maße wäre dies ja nur der Fall, wenn alles Eigentum beseitigt wäre. Aber selbst, wenn das Eigentum beibehalten wird, kann doch der Kommunismus das die bürgerliche Herrschaft beherrschende Prinzip sein.

Und eben dies wird der Fall sein, wenn jeder bürgerliche Herr sich nur als Verwalter ansieht, der Gott, dem Hauptherrn, dem alle Güter der Welt gehören, auch über das Geringste Rechenschaft zu geben hat. Daraus folgt von selbst, daß er nicht, wie es ihm nach bürgerlichem Recht erlaubt ist, seine Güter verwenden darf, wie es ihm beliebt, sondern nur in Übereinstimmung mit dem evangelischen Gesetz, nämlich zur Ehre Gottes und zum Nutzen der streitenden Kirche, in der Liebe zu Gott und in der Liebe zum

[1]) De civ. dom. II, 232: Ad istud dicitur (ut supra), quod expediens foret omnes iudices secundum talem esse regulatos, quia tunc necessitaretur respublica redire ad policiam ewangelicam habens omnia in communi. (Cf. Lechler, Johann von Wiclif und die Vorgeschichte der Reformation. Leipzig 1873. I, 600. Anm. 1.) Diese Stelle zeigt aufs deutlichste, daß Wiegand im Unrecht ist, wenn er gegen Gierke (Deutsches Genossenschaftsrecht. Berlin 1881, III, S. 534) behauptet, Wiclif wolle seine Grundsätze über die Herrschaft nicht auf den Staat angewandt wissen. (Cf. Wiegand, De eccl. notione quid Wiclif docuerit. Lipsiae, 1891. S. 89/90.)

Nächsten.[1]) Aber gerade das evangelische Gesetz oder das Gesetz der Liebe befiehlt, alles gemeinsam zu haben. In diesem Sinne muß also jeder bürgerliche Herr seine bürgerliche Herrschaft ausüben, wenn sie überhaupt gerecht sein soll. Andernfalls begeht er eine Todsünde, weil er dem

[1]) De civ. dom. I, 136/137: Hinc dicitur quod non licet civili domino consumere vel expendere eciam in minimo bona sua nisi secundum limitacionem legis ewangelice, sic quod, excedendo eius limites, forisfaceret perdendo dominium et obligando se perpetuo carceri, cum eo ipso excommunicatus et exulans omni dominio prius habito privaretur. Probatur sic: Non licet homini quidquam facere nisi ad honorem Dei et utilitatem ecclesie militantis; ergo non licet civili domino expendere vel consumere bona sua nisi ad honorem Dei et utilitatem ecclesie militantis; negato enim superiori negatur et inferius. Cum ergo hoc docetur expressius et limitatur omnibus fidelibus in lege ewangelica, patet prima pars conclusionis. Et argumentum patet ex hoc quod lex ewangelica requirit, sub pena peccati mortalis quod omnia opera vel gesta viatoris in caritate fiant, et per consequens in ordinata dileccione Dei et proximi; quod non potest fieri (iuxta dicta de legibus caritatis) nisi honor Dei precipue et, consequenter, edificacio proximi intenta perficiantur: ergo, etc. Aliter enim dives ageret perperam, quod non potest competere caritati. Nec dubium fideli quod, eo ipso quod extra caritatem vivitur, Deus inhonoratur et respublica dampnificatur; et certum est cuicunque catholico quod omnis talis conservacio est perperam sive perversa: et patet cuilibet non blasphemo, quod non licet diviti seculi expendere vel consumere bona sua quomodocunque voluerit, sed oportet quod collum subiciat legi ewangelice et voluntatem suam conformet regulis caritatis.

De civ. dom. I, 144: Patet insuper quod non potest esse ut eo ipso liceat occupanti expendere bona huiusmodi quocunque libuerit, eo quod oportet in utroque superaddi rectificacionem autenticam secundum ius ewangelicum, sine cuius rectificacione nullum creatum poterit esse iustum.

De civ. dom. I, 142: Sexto, debent communicare, id est, secundum gloriam communia putare dicta bona cuilibet servo Dei, et sic humiliter in nomine Dei ministrare.

De civ. dom. I, 134: Hic dicitur quod omnis iustus custos temporalium est ewangelice sed non civiliter dominus eorundem. Nec est possibile quemquam dominari civiliter, nisi fuerit custos, halivus vel villicus super bonis Domini dominorum; quia oportet omnem dominantem civiliter habere custodiam vel officium huiusmodi sibi deputatum ab illo capitali Domino, reddendo sibi racionem de novissimo quadrante quomodo sit custoditum vel expensum, ut patet in parabola Salvatoris, Luc. XVI, 2, de villico diffamato, et ex fide patenter convincitur; cum omnia sint bona Domini et quilibet terrenus dominus debet in die iudicii reddere de factis propriis racionem.

evangelischen Gesetz entgegenhandelt, und verliert sofort jede wahre Herrschaft, die er zuvor gehabt hat, wodurch er sich selbst exkommuniziert, also aufhört, ein Glied der wahren Kirche zu sein.

So darf ein Gerechter wohl bürgerliche Herrschaft und bürgerlichen Sonderbesitz haben, jedoch nicht solchen Sonderbesitz, der eine Mitteilung an den Nächsten zur Zeit der Not ausschlösse; denn ein solcher Sonderbesitz würde dem Gesetz der Liebe widerstreben.[1]) Es darf eben nie außer acht gelassen werden, daß nach dem Gesetz der Liebe wie nach dem Naturgesetz alles gemeinsam sein muß. Demgemäß wird jeder gerechte bürgerliche Herr für sich nur den sparsamsten Gebrauch von seinem Besitz machen,[2]) in der Erkenntnis, daß alles, was er besitzt, ebenso wohl dem Nächsten gehört. Wenn deshalb Reiche sich der Armen in ihrer Not nicht annehmen, dieselben vielmehr zum Betteln zwingen, so handeln sie unrecht gegen die Armen, ja, es ist gegen die Natur, da im status innocencie nach dem Naturgesetz alles gemeinsam sein mußte. Solche Reiche sind Diebe und Räuber; denn wenn sie in der angegebenen Weise gegen die Armen verfahren, so berauben und bestehlen sie dieselben, da ihnen, den Armen, die Güter gehören, welche die Reichen mißbrauchen.[3]) Der Gebrauch, den die Reichen von ihrem Reichtum machen, muß stets durch das Gesetz der Liebe

---

[1]) De civ. dom. II, 188: Et ita licet habeant proprietatem civilem, non tamen talem que communicacionem tempore necessitatis a quocunque fratre excluderet, quia repugnat caritati talis proprietas.

[2]) De civ. dom. I, 87: Habemus enim modo patrie sive gaudii, cum solicitudine sub temporalibus huius mundi et super vescilibus, usum parcum, qui de quanto fuerit moderacior, de tanto est usui patrie proporcionalior.

[3]) De civ. dom. I, 102: Ideo concedatur conclusio adiecta in fine argumenti, et sic intelligenda sunt dicta Scripture, Joh. X, 8, Omnes quotquot venerunt in officium prelacie, et non per ostium qui est Christus, fures sunt et latrones, quia indubie, et latenter et publice, sub nomine pastoris rapiunt aliena. Et patet ex testimonio Solomonis, Prov. XI, 24, Alii dividunt propria et diciores fiunt, alii rapiunt non sua et semper in egestate sunt: prima pars patet ex hoc quod predones non sunt domini alicuius. Et patet quomodo intelligendi sunt sancti predicantes catholice quod divites abutentes temporalibus iniuriantur pauperibus, cum illorum sint bona que superbi dissipant.

reguliert sein, d. h. er muß dadurch bestimmt sein, daß den Gerechten alles gemeinsam ist, daß also der Reichtum, den sie besitzen, in gleicher Weise allen übrigen Gerechten gehört, und daß sie demgemäß nur Verwalter der Güter der Kirche, nämlich der wahren Kirche, sind.[1])

Wenn die Reichen in dieser Weise bürgerlich herrschen, so begehen sie damit kein Unrecht; denn eine derart modifizierte bürgerliche Herrschaft ist in keiner Weise dem Gesetz Christi oder dem evangelischen Gesetz entgegen.[2])

Aber freilich dem Ideal entspricht auch dies nicht. Bürgerliche Herrschaft trägt immer den Makel der Unvollkommenheit an sich, da es nach dem Naturgesetz und dem Gesetz der Liebe kein Eigentum geben, sondern alles gemeinsam sein sollte, wie es im status innocencie war. Eine vollkommene Herrschaft schließt jede Form des Eigenbesitzes aus, der nur wegen der Sünde von den Menschen eingeführt ist.[3]) Demgemäß ist bürgerliche Herrschaft jedenfalls denen, die vor allen andern Christus folgen sollen, den Klerikern, untersagt.[4]) Kann doch schon kaum bei einem Laien bürger-

---

De civ. dom. I, 145: Et eque tercio est contra naturam quod divites seculi iniurientur pauperibus, ducentes eos ad mendicitatem, cum in statu innocencie omnia debuerunt naturaliter esse communia.

[1]) De civ. dom. II, 188: Ad primum dicitur quod regnum Christi et sua lex non obviat perfecte civili dominio vel cuiquam bone legi (ut patet inferius capitulo); dominacionem autem civilem rectificat ut dominantes serviant Deo et ecclesie in caritate. Et sic concedendum mihi videtur quod omnes seculares vere divites sunt Dei accommodotarii et procuratores ecclesie matris sue. Et iste titulus satis honorificus quem habent activi ex ministracione communicativa bonorum ecclesie.

[2]) De civ. dom. II, 189: Quantum ad civile dominium patet quod ipsum sic modificatum stat cum lege ewangelica que ipsum et legem civilem rectificat.

[3]) De civ. dom. I, 98/99: Et confirmacio illius est quod dominium vie sic communicatum foret similius dominio status innocencie et dominio patrie; cum ergo ista sint mensure imperfecti dominii viatoris, sequitur quod dominium vie, racione sue communicacionis, sapit perfeccionem. Secunda confirmacio est quod dominium, ut communicabile, est naturale et spirituale; dominium autem, ut repugnat communicacioni, est artificiale et corruptibile.

[4]) De civ. dom. I, 74: Ex istis colligitur quod Scriptura sacra, Origenes, Augustinus et quotquot alii negaverunt dominium vel regnacionem a viris ecclesiasticis intelligendi sunt de dominio civili coactivo,

liche Herrschaft und bürgerlicher Eigenbesitz gut geheißen werden, um wieviel weniger bei dem Klerus,[1]) bei dem Teil der Kirche, der der höchste und dem Himmel am nächsten sein muß. Deshalb müssen die Kleriker nach dem Beispiel Christi und seiner Apostel alles gemeinsam haben und arm leben, ähnlich dem status innocencie.[2]) Die Forderung, alles gemeinsam zu haben und arm zu leben, könnte seltsam erscheinen. Allein sie ist wohl begründet. Wenn alles gemeinsam sein muß, so ist jedenfalls jeglicher Sonderbesitz ausgeschlossen, wie auch im status innocencie alles gemeinsam war ohne Eigenbesitz. Also das Hauptgewicht fällt darauf, daß das, was im strikten Widerspruch zur Forderung der Gütergemeinsamkeit steht, das Eigentum ist. Es handelt sich deswegen für die vollkommenen Jünger Christi in erster Linie darum, daß sie ohne Sonderbesitz leben.[3]) Die Möglichkeit des gemeinsamen Besitzes kommt erst in zweiter Linie in Frage. Aber eben die allgemeine Durchführung der Güter-

---

quod in penam peccati introductum est et viris ewangelicis propter eius imperfeccionem interdictum est.

[1]) De civ. dom. II, 270: Si enim sacerdos Christi debet laborare ut omnia bona ecclesie sint cuicunque indigenti communia, quomodo licenter acceptat proprietatem civilem, que vix potest salvari in layca persona.

[2]) Dialog., S. 3: Clerum autem qui debet esse supremus et celo propinquissimus, ordinavi a causis mundialibus et mundi sollicitudinibus maxime sequestratum, et sic non dominaret seculariter sed deberet esse pauper, similis statui innocencie instar mei.

De eccl., S. 63: Doctrina autem Christi sunt humilitas, caritas et paupertas.

Serm. IV, S. 364: Ideo Christus docuit suos vivere pauperem vitam exproprietarie et Caribdim istam aufugere.

De apostasia, S. 90: Igitur clerici dispensatores sacramenti altaris debent vivere pauperem vitam et habere omnia in communi, a quo si pertinaciter deficiunt sunt symoniace heretici, blasphemi sacrilegi et anathematici apostate, capitales discipuli antichristi.

De apostasia, S. 31: Et eadem est consideracio de fratribus, qui episcopantur et fiunt mundo divites, dum debent habere omnia in communi.

[3]) Eccl., S. 307: Quod cum sit nefas dicere, credamus ex fide scripture et testimonio sanctorum doctorum quod in apostolis docuit totum genus cleri sequentis vivere pure exproprietarie de elemosinis corporalibus laicorum et pro mutuo nexu caritatis habendo, . . .

gemeinsamkeit können die einzelnen nicht erzwingen; denn dazu gehörte, daß die Menschen in ihrer Gesamtheit auf den Sonderbesitz verzichteten. Die einzige Form, in der die einzelnen der Forderung, daß alles gemeinsam sein muß, nachkommen können, ist darum der Verzicht auf jeden Besitz, die Besitzlosigkeit, also die Armut. Indem der einzelne ohne jeglichen Besitz lebt, erfüllt er für seine Person im höchsten Maße die Pflicht, alles gemeinsam zu haben; denn eben dadurch, daß er von den Gütern der Welt nichts für sich als sein Eigentum aussondert, entzieht er nichts der Gesamtheit und handelt so im wahrsten Sinne nach dem Satze, daß allen alles gemeinsam sein muß. Die Forderung, daß die Kleriker, welche die Vollkommensten in der Kirche sein sollen, alles gemeinsam haben und arm sind,[1]) enthält somit keinen Widerspruch. Eben die Armut, d. h. die völlige Besitzlosigkeit bezeichnet im gegenwärtigen Gesellschaftszustand die höchste Form der Realisierung des kommunistischen Prinzips. Das Ideal bleibt stets der evangelische Staat, in dem alles gemeinsam sein muß. Das darf nicht außer acht gelassen werden. Bis aber dieses Ideal völlig Wirklichkeit geworden ist, steht die Armut, die Entäußerung aller Erdengüter, sittlich am höchsten,[2]) die, wenn sie auch nicht von allen gefordert werden kann, doch jedenfalls für den echten Christen, also insonderheit für den Kleriker, eine unabweisbare Pflicht ist.[3])

---

[1]) De civ. dom. II, 102: Debemus instar sui habere omnia communia et paupertati intendentes ad celestia sine figura temporalium aspirare.

[2]) De civ. dom. I, 129: Et ad istum sensum dicunt pollitici quod civiliter dominantes vere dicunt, Hoc esse meum proprium; sed collegialiter dominantes dicunt, Hoc est nostrum, vel meum in communi: sed pure naturaliter vel ewangelice perfectissime dicunt atque verissime cum Scriptura, quod Omnia bona mundi sunt singulorum nostri ordinis, et tam nichil habemus civiliter in proprio vel communi, et sic intelligo locuciones venerabilis ordinis fratrum minorum, qui sunt quasi nichil habentes secundum civilem solicitudinem, et tamen omnia possidentes.

[3]) Trialogus, S. 302: Cum ergo non valet negare, quin oportet omnes fideles sequi Christum in moribus, patet quod in gradu summo oportet clericos specialiter in paupertate humili sequi ipsum. Unde religiosi nostri, utinam non false, confitentur concorditer tanquam sub-

So weit Wiclifs Theorien über den Güterbesitz, welche die Grundlage für seine praktischen Wirtschaftsreformen bieten. Leider müssen wir es uns versagen, dieselben hier ausführlich zur Darstellung zu bringen. Es würde dies eine Arbeit für sich sein. Vielleicht bietet sich später einmal Gelegenheit, hierauf zurückzukommen. Für diesmal müssen wir uns darauf beschränken, die reichhaltigen und höchst interessanten Ausführungen Wiclifs nur mit einigen Strichen anzudeuten.

Wir hatten zuletzt gehört, daß, da von Rechts wegen alles gemeinsam sein muß ohne bürgerlichen Eigenbesitz, jedenfalls die Kleriker als die Vollkommensten in der Kirche sich von bürgerlicher Herrschaft und bürgerlichem Besitz frei halten müssen. Ja, die Kleriker sollen bürgerlichen Besitz nicht einmal zur Verwaltung haben, was doch den Laien gestattet ist, sondern sie sollen ohne jeden Besitz, gänzlich arm leben. Dann kommen sie dem Ideal am nächsten. So war es auch in den ersten Zeiten der Christenheit. Allein dieser Zustand erfuhr eine Änderung durch die Dotation der Kirche seitens des Kaisers Konstantin.[1]) Diese Dotation wäre besser unterblieben; denn dadurch sank die Kirche von ihrer früheren Höhe herab.[2]) Immerhin mag es bei dem veränderten Zustand sein Bewenden haben, d. h. unter der

---

stantiam religionis suae obedientiam servandam Christo, paupertatem et castitatem quam servabant virgines huic sponso.

cf. Wiegand, De ecclesiae notione quid Wiclif docuerit. Lipsiae 1891. (S. 77 ff.)

[1]) Wie diese Stelle zeigt, steht Wiclif noch die Echtheit der Donatio Constantini fest.

[2]) Demselben Urteil begegnen wir in den berühmten „Gesichten Peter des Pflügers“:

„Als Kaiser Konstantin aus Gunst
Mit Geld und Gut die Kirche begabte,
Mit Land und Leuten, Lehnsrecht und Zins,
Da hörte man hoch aus der Höhe
Von den himmlischen Heerscharen rufen:
Heut hat des Herrn heilige Braut,
Die Kirche, kränkendes Gift gegessen.
Vergiftet sind alle, denen gegeben des guten Petrus Gewalt.“

cf. R. Buddensieg, Johann Wiclif und seine Zeit. Halle 1885 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 8 u. 9), S. 27.

Voraussetzung, daß die Kleriker trotz des weltlichen Besitzes dennoch faktisch alles gemeinsam haben und arm leben, daß sie also nicht nur für ihre Person arm leben, sondern auch die ihnen verliehenen Reichtümer zum Nutzen des bedürftigen Teils der Kirche verwenden. Unter der Bedingung[1]) wurde ja überhaupt nur der Klerus vom Kaiser Constantin und anderen weltlichen Herren dotiert, daß er der Gesamtkirche in der Liebe nütze durch Verteilung der Güter an die Armen,[2]) die bei der gegenwärtigen Besitzteilung zu kurz gekommen sind, und so dem Reich diene. Und wenn die Kleriker demgemäß handeln, so mögen sie, wie gesagt, den weltlichen Besitz behalten. Kommen sie aber ihrer Verpflichtung nicht nach, mißbrauchen[3]) sie also die ihnen an-

---

[1]) Die Armenpflege ist in erster Linie Sache der Laien, des Staates. Wenn sich also die Kirche damit befaßt, so übernimmt sie damit etwas, was von Rechts wegen dem Staate obliegt, und wofür der Staat immer die Verantwortung behält. Eben deshalb aber können auch dem Klerus jedenfalls die Temporalien nicht bedingungslos für ewige Zeiten verliehen werden, sondern nur unter der — wenigstens stillschweigenden — Bedingung, daß dieselben den Intentionen des Gebers entsprechend verwandt werden. Cf. De eccl., S. 187; De civ. dom. II, 21; De civ. dom. I, 270. Cf. auch Wiegand, de notione eccl. quid Wiclif docuerit. Lips. 1891. (S. 79.)

[2]) Wie stimmt aber diese von Wiclif geforderte Verteilung des Kirchengutes an die Armen damit überein, daß doch die Armut nach Wiclif selbst den Zustand höchster christlicher Vollkommenheit bezeichnet? Indem der Arme bereichert wird, wird er ja diesem Zustande höchster Vollkommenheit entnommen und in einen niederen Stand versetzt. Wiclif ist wie überhaupt das Mittelalter sich dieses Widerspruchs garnicht bewußt. Dies liegt daran, daß, wie Eiken (Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung. Stuttgart 1887. S. 504) mit Recht hervorhebt, das Mittelalter die Wohltätigkeit überhaupt nicht vom Standpunkte des Armen, sondern von dem des Besitzenden aus forderte.

[3]) Ein Mißbrauch liegt vor, wenn die Kleriker, anstatt selbst arm zu leben und den Bedürftigen, welchen die Güter der Kirche gehören, mitzuteilen, die Reichtümer infolge zügelloser Begierde nach Besitz einschließen, wenn sie Gefäße und Schmuckgegenstände im Überfluß anschaffen, sie geizig verbergen und sich ihrer Reichtümer rühmen, oder wenn sie dieselben für zu prächtige Bauten verwenden. (Cf. De civ. dom. II, 101, 98/99, 101.) Das Ende des Kampfes, der hier von Wiclif gegen die palastähnlichen Bauten der Mönche eröffnet wird, haben wir im Klostersturm der Hussiten vor uns. Cf. Loserth, Studien

vertrauten Reichtümer, so begehen sie einen Diebstahl und Raub an den Armen, und der weltliche Besitz muß ihnen infolgedessen genommen werden. Letzteres hat durch die weltlichen Herren[1]) zu geschehen, insonderheit durch den König, der die höchste Zwangsgewalt über das ganze Reich und alle Bewohner desselben hat.[2]) Ja, der König hat nicht nur das Recht, dem Klerus im Falle des Mißbrauchs den weltlichen Besitz zu nehmen, sondern sogar die Pflicht, der er sich nicht entziehen darf bei Strafe eigener Verdammnis. Hieran ändert es nichts, daß die Temporalien der Kirche für ewige Zeiten verliehen sind. Ewige Schenkungen gibt es überhaupt nicht. Nicht einmal Gott kann etwas für ewige Zeiten verleihen; denn jede Schenkung geht durch Todsünde verloren. So geschieht den Geistlichen kein Unrecht, wenn ihnen der weltliche Besitz genommen wird. Es wird ihnen nur Fremdes genommen, weil sie das, was sie besitzen, in-

zur Kirchenpolitik Englands im 14. Jahrhundert. Wien 1897. (S. 103, Anm. 2.)

[1]) Wer würde da nicht erinnert an Luthers Ruf (in seiner Schrift an den deutschen Adel), „ob Gott durch den Laienstand seiner Kirche wolle aufhelfen." Jedoch mit Jäger (John Wycliffe und seine Bedeutung für die Reformation. Halle 1854, S. 65) sagen, daß Wiclif bereits den Grundgedanken der Reformation ausgesprochen habe, können wir uns nicht entschließen.

[2]) Diese Stelle ist höchst bemerkenswert für Wiclifs Auffassung des Verhältnisses von Staat und Kirche. Cf. hierfür auch noch besonders folgende Äußerung Wiclifs: „For the chief lordschip in this land of all temporalities, both of secular men and religious, pertain to the king of his general governing. For else hi were not king of England, but of a little part thereof." (Vaughan, Tracts and Treatises of John de Wycliffe. (London 1844), 265, art. 2: siehe bei Friedberg, De finium inter ecclesiam et civitatem regundorum officio, quid medii aevi doctores et leges statuerint. Lipsiae 1861. S. 70, Anm. 2.)

Über die seit dem Zusammenstoß Papst Bonifacius' mit Philipp dem Schönen von Frankreich wegen der Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Staat geführten Kämpfe, cf. Riezler, die litterarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwig des Baiers. Leipzig 1874. (S. 35 ff.) — Friedberg, Die mittelalterlichen Lehren über das Verhältnis von Staat und Kirche (in Zeitschrift für Kirchenrecht, herausgegeben von Dove und Friedberg. 8 Bd.) Tübingen 1869. (S. 128 ff.) — Dorner, Das Verhältnis von Kirche und Staat nach Occam, (in „Theol. Studien und Kritiken.") Gotha 1885. (S. 672 ff.) — O. Gierke, Das deutsche Genossenschaftsrecht. 3. Bd. Berlin 1881. (S. 535 ff.)

folge des Mißbrauchs zu Unrecht besitzen; denn durch den Mißbrauch haben sie sich der Todsünde schuldig gemacht und sind dadurch jedes rechtmäßigen Besitzes verlustig gegangen. Die Könige und sonstigen weltlichen Herren begehen also keinen Raub oder Diebstahl, wenn sie dem Klerus die Temporalien im Falle des Mißbrauchs nehmen; sie nehmen sie nur den Ungläubigen zur Zeit, wo sie jenen nicht gehören.

Bei alledem müssen freilich die weltlichen Herren darauf gefaßt sein, daß sie wegen der Wegnahme der Temporalien von der Kirche exkommuniziert werden. Allein deswegen brauchen sie sich nicht zu sorgen. Es wird niemand exkommuniziert, er habe sich denn zuvor selbst exkommuniziert, und dies kann nur durch die eigene Sünde geschehen.

Somit steht einer Wegnahme der Temporalien durch die weltlichen Herren, insonderheit durch den König nichts entgegen, d. h. — wenn die Kirche sich des fortwährenden Mißbrauchs der Temporalien — des Armengutes — schuldig macht. Dieser Fall liegt aber jetzt vor.[1]) Also ist es Sache des Königs, diesem Mißbrauch durch Einziehung des Kirchen-

---

[1]) Nicht von vornherein äußert sich Wiclif hierüber so bestimmt, hält vielmehr in der ersten Zeit vorsichtig mit seinem Urteil zurück. Bezeichnend ist in dieser Hinsicht De civ. dom. I, 269, wo er das Urteil darüber, ob die Kirche sich zur Zeit des Mißbrauchs der Temporalien schuldig macht, den weltlichen Herrn überlassen will. „Wenn der Besitz der Temporalien die Kirche belastet, dann ist diese von ihnen frei zu machen. Ob aber die Kirche heutzutage in diesem Falle ist, das zu untersuchen ist nicht meine Sache, das ist den Staatsmännern überlassen.“

(Talia igitur que in disciplinatum Christi prepediunt, si occasione adiacencie temporalium clericis molestant, tunc sunt temporalia ipsa per manum laicam a clericis subtrahenda. Utrum autem hodie sit ecclesia in casu isto, non est meum discutere, sed politicorum qui intendunt praxi et statui regnorum.) Cf. hierzu: Joh. Loserth, Über Wiclifs erstes Auftreten als Kirchenpolitiker (enthalten in der Festschrift für Franz v. Krones). Graz 1895. (S. 45) und Joh. Loserth, Studien zur Kirchenpolitik Englands im 14. Jahrhundert. Wien 1897. (S. 41/42.)

Später dagegen spricht er ganz offen von dem Mißbrauch als einer Tatsache. Cf. z. B. De Christo et suo adversario Antichristo, S. 52/53; Trialogus, S. 313; De officio regis, S. 121; Sermones II, 407.

gutes ein Ende zu machen. Freilich ist dabei mit offenem Widerstand des Klerus zu rechnen, so daß der König zu Gewaltmaßregeln greifen müßte. Um aber dies nach Möglichkeit zu vermeiden, soll in folgender Weise vorgegangen werden.

Es ist ein Recht der Krone Englands, wenn ein Bischof oder ein Abt oder sonst jemand, der von England dotiert ist, stirbt, daß dann die Besitzungen desselben an den König Englands fallen. Ferner darf zu einer Neuwahl nur mit Erlaubnis des Königs geschritten werden, und eben der Erlaubnis des Königs bedarf auch der Neugewählte, um den weltlichen Besitz, den sein Vorgänger hatte, gleichfalls in Besitz nehmen zu können. Gemäß dieses seines Kronrechts möge nun der König die Temporalien nicht wieder verleihen, wenn der bisherige Inhaber gestorben ist. Er möge sich nicht des großen Vergehens seines Ahnherrn schuldig machen durch eine erneute Verleihung, sondern eben bei jedem Todesfall eines dotierten Klerikers den weltlichen Besitz zurückbehalten. So würde in kurzer Zeit das ganze Reich von diesem Unfug gereinigt sein, daß so viele weltliche Güter der toten Hand gehören.[1])

Großes verspricht sich Wiclif von dieser Säkularisation des Kirchengutes. Er erwartet davon für England ein Emporblühen auf allen Gebieten, ja den Anbruch eines neuen, glücklichen Zeitalters. „O wie glücklich," ruft er aus, „wäre

[1]) Diese letzten Darlegungen zeigen zur Genüge, daß Wiclif jeder gewaltsamen Umwälzung abgeneigt war. Andererseits aber kann schwerlich geleugnet werden, daß manche seiner Lehren von den Gegnern der gesellschaftlichen Ordnung entschieden in staatsgefährlichem Sinne ausgenutzt werden konnten. Man denke nur an die Lehre vom Besitzrecht, nach der aller rechtmäßige Besitz von der subjektiven Gerechtigkeit des Inhabers abhängig ist. Cf. v. Nathusius, Die christlich-sozialen Ideen der Reformationszeit und ihre Herkunft. Gütersloh 1897 (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. 2. Heft 1. Jahrgang 1897), S. 70/71. — R. Buddensieg, Johann Wiclif und seine Zeit. (S. 189). — F. v. Bezold, Die Lehre von der Volkssouveränetät während des Mittelalters in „Sybels Histor. Zeitschrift. 36. Bd. München 1876." (S. 339, 350 u. 351). — R. Pauli, Bilder aus Alt-England. Gotha 1876. (S. 256.) R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erlangen und Leipzig 1898, II, S. 169. — v. Bezold, Geschichte der deutschen Reformation. Berlin 1890. (S. 123/124.)

unser Reich und wie ergiebig, wenn jede Pfarre wie einstens einen Rektor hätte, der hier mit seiner Familie wohnte, wenn jedes Dominium des Reiches einen gerechten Herrn hätte, der ebenfalls mit seiner Familie hier residierte: dann würde nicht so viel Ackerland brach liegen, es gäbe keinen Mangel an Ackerfrucht und Vieh, es wären Knechte und Handwerker zur Genüge vorhanden, die von den weltlichen Herrn beschäftigt würden. Jetzt aber kümmern sich die Pächter, welche die Herrschaft des Klerus nicht nur mit Unwillen ertragen, sondern geradezu verabscheuen, nicht um den Feldbau, weil das Land nicht ihnen gehört, oder stehlen, weil niemand da ist, der sie beaufsichtigt. Schließlich werden sie zügellos und zerrütten die Güter des Reiches. Die Geistlichkeit, mit weltlichen Geschäften beladen, tut es auch an äußerem Prunk den Weltlichen gleich oder sucht sie darin zu übertreffen. Wie wäre das anders, wenn weltliche Herren jene Temporalien in Besitz hätten; da würden mehr Familienbande geknüpft, die Bevölkerung würde stärker und hiedurch der Staat wachsen; dann könnten sich die Priester, wie es ihnen geziemt, beschaulichem Leben widmen. Auch der Grund, den sie für die ewige Dotation anführen, nämlich daß nach dem Tode eines Herrn der Nachfolger ihnen nicht gewogen wäre, möchte hinwegfallen: denn dann könnten sie reichlich von den Almosen leben, die ihnen gegeben würden."[1])

Wiclifs Erwartungen haben sich nicht erfüllt. Es kam in England überhaupt nicht zu den von ihm so sehr erstrebten Reformen. Dagegen in Böhmen, wo die Lehren Wiclifs in Hus einen beredten Anwalt fanden,[2]) wurde das

---

[1]) Cf. De civ. dom. II, 14/15. Cf. die Übersetzung dieser Stelle bei Loserth, (Studien zur Kirchenpolitik Englands im 14. Jahrhundert. 1. Teil. Wien 1897. S. 101), nach der ich zitiert habe.

[2]) Über die große Abhängigkeit, in der Hus von Wiclif steht, und den Einfluß Wiclifs auf die böhmische Bewegung, cf. Joh. Loserth, Hus und Wiclif. Zur Genesis der Husitischen Lehre. Prag. Leipzig 1884. — Joh. Loserth, Der Kirchen- und Klostersturm der Husiten und sein Ursprung. Stuttgart 1888. (Die Einsicht dieser Schrift, die im Buchhandel vergriffen ist, verdanke ich der besonderen Güte des Herrn Prof. Dr. Loserth in Graz.) — F. v. Bezold, Zur Geschichte des Husitentums. Kulturgeschichtliche Studien. München 1874. (S. 17.) — Zöllner,

gesamte Kirchengut eingezogen und in kürzester Zeit eine völlige Umgestaltung der Besitzverhältnisse herheigeführt.[1]) Näher auf diese böhmische Bewegung, ihren Zusammenhang mit Wiclif wie auch auf das Eindringen der sozial-politischen Ideen des Hussitentums nach Deutschland[2]) einzugehen, müssen wir uns jedoch an dieser Stelle versagen.

Zur Vorgeschichte des Bauernkrieges. (Im Programm des Vitzthumschen Gymnasiums.) Dresden 1872. (S. 30/31.) — v. Bezold, Geschichte der deutschen Reformation. Berlin 1890. (S. 124.)

[1]) Cf. Loserth, Studien zur Kirchenpolitik Englands im 14. Jahrhundert. Wien 1897. S. 94.

[2]) Cf. K. Lamprecht, Zum Verständnis der wirtschaftlichen und sozialen Wandlungen in Deutschland vom 14. zum 16. Jahrhundert (in Zeitschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. 1. Bd. Freiburg und Leipzig 1893), S. 254 u. 262. — v. Bezold, Geschichte der deutschen Reformation. Berlin 1890. (S. 127 ff.)

Lebenslauf.

Ich, Dietrich Anton Ernst Heinrich Heine, Sohn des Organisten August Heine und seiner verstorbenen Ehefrau Ernestine, geb. Schmieter, evangelisch-lutherischer Konfession, bin geboren zu Lübsee in Mecklenburg-Schwerin am 4. März 1874, besuchte von Michaelis 1884 bis Ostern 1893 das Großherzogl. Gymnasium Fridericianum zu Schwerin in Meckl., studierte dann 5 Semester (von Ostern 1893 bis Michaelis 1895) in Erlangen und 3 Semester (von Michaelis 1895 bis Michaelis 1896 und von Michaelis 1897 bis Ostern 1898) in Rostock und bestand Ostern 1898 das erste theologische Examen in Güstrow. Hierauf war ich vier Jahre (von Ostern 1898 bis Ostern 1902) als Hauslehrer tätig, hielt mich darnach zu Beginn des S. S. 1902 auf der Universität Leipzig auf und bin seit dem 1. Juni 1902 als Lehrer am Progymnasium in Schöningen in Branschweig angestellt.